PIERO MARTINETTI

# IL SISTEMA SANKHYA

## STUDIO

SULLA FILOSOFIA INDIANA






TORINO

LIBRERIA SCIENTIFICO-LETTERARIA
S. LATTES & C., Editori
*Via Garibaldi, 3 (piazza Castello)*
1896

Lonigo 11-96, prem. Tip. Giov. Gaspari

« La felicità, la quiete, il soddisfacimento di sè stessi — ecco ciò che tutti gli uomini desiderano; ma dove questa felicità si trovi essi non sanno. Essi credono che possa essere trovata in ciò che immediatamente si fa davanti ai loro sensi e si offre al loro spirito — nel mondo; poichè nella disposizione d'animo in cui si trovano, null'altro essi vedono che il mondo. Essi si danno con ardore a questa caccia della felicità attaccandosi con tutta l'anima e dandosi con passione al primo oggetto che loro piace e promette di soddisfare la loro aspirazione. Ma come tosto essi rientrano in sè stessi e si domandano: Sono io ora felice? dall'interno del loro cuore sorge una voce che loro grida distintamente: No, tu sei ancora così vuoto e così povero come prima. Allora meditando sul loro errore pensano di essersi ingannati solamente nella scelta dell'oggetto e si gettano verso un altro. Ma nemmeno questo vale a soddisfarli: perchè degli oggetti che sono sotto il sole o la luna nessuno può dar loro la felicità. Così errano inquieti e tormentati durante tutta la vita; in ciascuna delle posizioni in cui si trovano pensano che loro non mancherebbe che di cambiare per essere più felici; e poichè hanno cambiato non si sentono più felici di prima; in ogni luogo in cui si trovano pensano che il loro tormento avrebbe fine quando fossero giunti all'altezza che il loro occhio abbraccia da lontano; ma l'antico tormento fedelmente li accompagna nell'ambita altezza. E quando

vengono gli anni più maturi, quando i baldi ardimenti e le liete speranze della giovinezza sono scomparsi, consultano forse allora la loro esperienza; e riguardando indietro la loro vita passata osano trarne una definitiva conclusione; osano forse confessare a sè stessi che nessuno, nessuno fra i beni della terra conduce alla felicità. Che cosa fanno essi allora? Essi rinunciano forse allora risolutamente ad ogni felicità, ad ogni pace sulla terra, soffocando e comprimendo quanto possono l'inestinguibile desiderio; ed in questa triste apatia fanno consistere la vera saggezza; in questo disperare della salute la sola vera salute; in questa presunta esperienza che l'uomo è nato non per la felicità, ma per agitarsi nel nulla e per il nulla la vera ragione. Forseanche essi rinunciano alla felicità solo per questa vita terrena; ma si cullano nella speranza d'una felicità futura, che una certa tradizione ci promette al di là della tomba. In quale deplorabile errore essi si trovano! Perchè è certo che una felicità al di là della tomba vi è solamente per coloro che già l'avranno gustata su questa terra; nè essa è diversa da quella che possiamo raggiungere quandochessia su questa terra; non basta farsi seppellire per entrare nel regno della beatitudine. Essi andranno errando e cercando la felicità nella vita avvenire e nell'infinita serie delle vite avvenire così inutilmente come l'hanno cercata nella vita attuale, finchè la cercheranno altrove che nel seno dell'essere che li circonda così da vicino che mai più potranno avvicinarvisi maggiormente per tutta l'infinità, — nel seno dell'essere eterno. E così va errando il povero rampollo dell'eternità, ramingo dalla casa paterna, sempre circondato dall'eredità celeste cui la sua mano tremante non osa afferrare, inquieto e fuggitivo per il deserto, cercando dappertutto di erigersi una dimora: per fortuna che ciascuna delle sue vane costruzioni lo avverte con la sua prossima ruina ch'egli non troverà pace in nessun luogo che nella casa di suo padre ».

*Fichte* - Anweisung zur seligen Leben
Werke, V. 408-9.

# INTRODUZIONE STORICA

Il sistema Sankhya viene generalmente considerato come il più antico dei sistemi filosofici indiani; ed è realmente il solo sistema che come tale possa con qualche certezza riferirsi all'età prebuddistica. Fondatore del medesimo secondo la tradizione sarebbe l'antico saggio Kapila; il quale sembra essere veramente una personalità storica, sebbene intorno ad esso nulla sappiamo di certo, nessun valore avendo le numerose e varie leggende che a lui si riferiscono. (Hall. Pref. al Sankhya Sara 13-20). L'unica tradizione attendibile sembra essere quella che si connette alla città di Kapilavastu (residenza di Kapila); la quale sarebbe stata così chiamata in suo onore per essere stata il teatro principale della sua attività. (Davies 6; si confr. tuttavia Oldemberg Buddha[2] 109).

L'opinione comunemente ricevuta che fa del Sankhya un antecedente del Buddismo riposa quindi più che su precise testimonianze storiche, sulla stretta analogia che in parecchi punti ravvicina i due sistemi. Vero è che gli argomenti generalmente addotti. (Colebrooke Misc. Ess. I. 240, Burnouf Introd. a l'hist. du Buddh. 211, 455 etc.; e così Wilson, Bart. St. Hilaire, Davies ed anche Schröder Indiens Literatur u. Cultur 258) già al Weber parvero poco soddisfacenti; e più recentemente l'Oldemberg (Buddha[2] 100 nota) e Max Müller (Chips etc. I. 229) sollevarono a questo proposito dubbi non ingiustificati. Ma le acute ricerche del

Garbe (pref. alla trad. del S. T. Kaumudi 5 e segg.; pref. alla trad. di Aniruddha IV e segg.) sembrano aver messo oramai fuori di dubbio l'antecedenza del Sankhya di fronte al Buddismo.

Il Sankhya fu in origine, ed è nella sua essenza, straniero alla ortodossia bramanica; e la sua origine è secondo ogni probabilità da ricercarsi nel ricco movimento filosofico-religioso che precedette nell'India orientale la predicazione del Buddismo. È noto infatti che il diffondersi del monismo mistico delle Upanisadi provocò in questa parte dell'India ancor straniera alle tradizioni ed all'ordinamento bramanico un movimento speculativo indipendente d'un carattere affatto particolare. Lasciata da parte ogni rivelazione, lasciata da parte ogni ricerca sull'Atman, l'attenzione fu rivolta esclusivamente ai problemi del dolore dell'esistenza, del merito delle opere, della purificazione dell'anima e della liberazione; e da ogni parte sorsero numerose sette ascetiche delle quali ciascuna pretendeva aver trovato la via alla liberazione e nel cui seno si discutevano i più alti problemi dell'umano destino. (Oldemberg Buddha[2] 65 e segg). Un pallido ricordo di questo vario movimento intellettuale ci è conservato in alcuni dei più antichi sutra del Buddismo, nei quali è fatta menzione delle scuole esistenti al tempo di Budda e da questo combattute (v. per es. Grimblot Sept suttas palis tirés du Digha Nikaya-Paris 1876, pag. 199 e segg.); e non è a tacersi che secondo il Bühler ed il Garbe in uno dei suddetti sutra sarebbe appunto a vedersi un'allusione al nostro sistema (Garbe 5-7; Grimblot o. c. 72-77).

In tempi posteriori poi (secondo il Garbe verso gli ultimi secoli prima dell'era cristiana) con l'estendersi del bramanismo accadde del Sankhya come di altri sistemi originariamente contrari alla rivelazione Vedica, che furono attratti nell'orbita dell'ortodossia bramanica. Quindi è che tutti i testi nei quali ci giunse la dottrina Sankhya sono opera di bramani ortodossi. Ciò non vuol dire tuttavia che il Sankhya abbia dovuto subire gravi modificazioni ed assumere una forma essenzialmente diversa da quella che originariamente

rivestiva. Il menomo riconoscimento nominale (dice il Garbe) dei Vedi e delle prerogative dei Bramani bastava loro perchè un sistema passasse per ortodosso; e se i Buddisti non avessero ricusato di riconoscere l'autorità dei Vedi e dei Bramani, essi sarebbero probabilmente diventati, senza alcuna alterazione delle loro dottrine, una setta bramanica, e Budda sarebbe stato un Rishi (un saggio ispirato) come Kapila. Ciò tanto è vero che le poche aggiunte posteriori fatte cól fine di conciliare il Sankhya col bramanismo non solo sono facilmente riconoscibili, ma neppure alterano notevolmente le dottrine fondamentali.

Diventato così un sistema ortodosso il Sankhya esercitò ben presto una grande influenza su tutte le manifestazioni del pensiero bramanico, e si mantenne per lungo tempo florentissimo. La sua influenza è di già riconoscibile nelle Upanisadi meno antiche, nelle quali ricorrono in parecchi luoghi termini e dottrine proprie del nostro sistema. Più manifesta ancora è questa influenza nel sistema Yoga (attrib. a Patanjali II. sec. av. C.), il quale più che un sistema filosofico deve essere considerato come l'esposizione sistematica dell'ascetismo, bramanico, nella quale la parte puramente filosofica (ad eccezione del riconoscimento della divinità) è tolta interamente dal Sankhya. [Vedasi intorno al Yoga P. Markus Die Yoga Philosophie nach dem Rajamartanda dargestellt. Halle 1886]; nel libro di Manù, nel Mahabharata e nei Purana, nei quali le dottrine Sankhya occorrono variamente congiunte a teorie Vedantiche ed a concezioni mitologiche proprie delle religioni popolari. Altre testimonianze dell'importanza assunta dal Sankhya nel Bramanismo ci danno il commento di Çankara ai Vedanta Sutra (VI.-VII. sec. d. Cr.), nel quale si polemizza lungamente contro il Sankhya, che solo fra tutti i sistemi viene considerato come un serio competitore della dottrina vedanta (Deussen Das System des Vedanta 23, Thibaut The Vedanta Sutras. transl. I. 382 etc.); e lo scrittore maomettano Alberuni (circa 1030 d. C.), nella cui esposizione della filosofia indiana (V. Alberuni 's India transl. by E. Sachau vol. I.) noi ci troviamo

di fronte quasi esclusivamente ad idee tolte dal Sankhya. Nei tempi recenti invece il Sankhya cadde nell'India quasi in un perfetto oblio. (v. Bhandarkar p. 2).

Quantunque il sistema sia antichissimo, nessuno dei testi che noi possediamo può pretendere ad un'antichità altrettanto remota. I documenti più antichi che noi possediamo sono alcuni frammenti riferiti a Pancaçikha, uno dei dottori Sankhya il cui nome ricorre spesso insieme a quello di Kapila, e che R. Garbe pone, in modo però affatto congetturale, verso il 1° secolo dell'era nostra. A Pancaçikha vengono attribuite parecchie opere: tra le altre la Sankhyakramadipika, breve operetta stata pubblicata e tradotta dal Ballantyne (Mirzapore 1850), ma che è senza dubbio d'origine assai più recente. I brevi frammenti autentici di Pancaçikha sono insieme raccolti nella Introduz. al Sankhyasara di J. E. Hall (p. 24-25 nota).

Nella Karika 72 troviamo fatta menzione di altra opera che andò parimenti perduta; il Shashtitantra, che è anche citato da Gaudapada nel Commento alla Karika 17 e da Vyasa nel Yogabhashya. Ad esso si riferisce probabilmente anche Çankara nel commento ai Vedanta sutra II 1, 1. (V. Thibaut o. c. I 291).

Il testo più antico che noi abbiamo è la Sankhyakarika attribuita ad Içvarakrishna, la quale consta di 69 distici (i distici 70-72 vennero aggiunti posteriormente), nei quali la dottrina Sankhya è esposta brevemente sebbene non sempre con chiarezza. Siccome di essa esiste una traduzione cinese che appartiene alla seconda metà del secolo VI d. C., e questa traduzione comprende oltre al testo un commentario che rassomiglia a quello giunto a noi sotto il nome di Gaudapada, così la Karika non deve certamente essere posteriore al V secolo d. C. (M. Müller. India What can it teach us? Lond. 1883, p. 360-361). Essa è però probabilmente anche anteriore di qualche secolo a questo terminus ad quem; e il Garbe riferisce (Ber. üb die Verhandl. d. Königl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.-Philol. hist. Classe 1888, pag. 7) che la tradizione indigena in Benares pone

l'epoca della redazione della Karika verso il primo secolo dopo l'era. E veramente essa ci presenta caratteri d'un'antichità relativamente assai considerevole. Quanto alla personalità dell'autore nulla si conosce di certo.

I principali commentatori della Karika sono Gaudapada, autore d'un commento chiaro ma breve e poco profondo, il quale dalla tradizione è detto essere stato precettore di Çankara, il celebre dottore Vedantico, e deve quindi aver vissuto nella prima metà del VI secolo d. C.; e Vacaspatimiçra, il quale scrisse il suo Sankhyatattvakaumudi verso il principio del XII secolo. (Garbe l. c. 9). Il commento di quest'ultimo è il migliore di tutti i commenti della Karika sia per la copia e la chiarezza dell'esposizione, sia per la obbiettività assoluta con cui l'autore (che pure compose con la stessa imparzialità importanti opere sul sistema Vedanta e sul Nyaya) ci espone le teorie del nostro sistema.

La Karika venne pubblicato con traduzione e commento latino dal Lassen (Bonn 1832); col commento di Gaudapada e la traduzione inglese del testo e del commento dal Wilson. (Oxford 1837; reimpr. senza il testo sanscrito a Bombay 1887 e col testo ed una traduz. bengali ib. 1889); in francese con un prolisso commento dal Barthélemy Saint-Hilaire (Paris 1852); in inglese con un commento proprio dal Davies (London 1881); in tedesco con la traduzione tedesca del Sankhya tattva Kaumudi dal Garbe (München 1892).

L'altra opera fondamentale del Sankhya è costituita dal Sankhya pravacana (o Sankhya sutra) attribuito dalla tradizione a Kapila. Esso non deve tuttavia risalire al di là del XIV o del XV secolo d. C.; perchè non ne è mai fatta menzione nè da Çankara, nè da Vacaspatimiçra, nè da altro scrittore d'una considerevole antichità; anzi nel Sarvadarçanasangraha (esposizione dei sistemi filosofici) che risale al XIV secolo non è nemmeno ancor citato. (Hall o. c. 7-12). La modernità dei Sankhya Sutra è anche indicata del resto dalla lingua e dalla tendenza, che vi è manifesta, di conciliare il Sankhya con la rivelazione Vedica e dall'adozione di termini e teorie Vedantiche. (Garbe p. 71-73). Essi sono divisi

in sei libri, che constano rispettivamente di 164, 47, 84, 32, 129 e 70 aforismi (sutra), ciascuno dei quali contiene un punto della dottrina, scritti in quello stile brevissimo ed incisivo, quasi inintelligibile senza commentario, che è la forma ordinaria delle opere scientifiche indiane.

I più importanti commenti ai Sankhya Sutra sono: I. Il commento di Aniruddha il quale scrisse verso il 1500; da un punto del suo commentario appare che esso apparteneva, quanto alle sue convinzioni personali, alla scuola materialista - (Anir. 279). II. Il commento di Vijnanabhikshu, un seguace del Vedantismo eclettico vissuto nel XVI secolo, il quale scrisse il suo commento con l'espressa intenzione di conciliare il Sankhya ed il Vedanta. Vijnana fu un fecondo scrittore, il quale scrisse anche sul Vedanta e sul Yoga; e la sua opera, la più estesa di quante possediamo sul Sankhya, ha il pregio d'una chiarezza e d'una ricchezza di notizie senza pari. Ciò che gli manca però è l'imparziale obbiettività che rende tanto pregevole agli occhi nostri il commento di Vacaspati alla Karika; e come egli rigetta la teoria vedantica dell'irrealtà del mondo e dell'unità dell'anima, così rigetta nel Sankhya la negazione dell'esistenza di Dio, e non si perita in più d'un luogo di introdurre teorie nuove o di forzare il senso del testo pur di metterlo in accordo col suo teismo eclettico. (Garbe p. 75-78; Gough. The philosophy of the Upanishads [2] Lond. 1891, p. 259-260). III. Il commento di Mahadeva, che non è se non un abbreviatore dei precedenti. Il Garbe pone Mahadeva verso la fine del XVII secolo; noto che l'autore del Dabistan, il quale viaggiò nel Penjab e nel Guzerat dal 1634 al 1639, riferisce i nomi di Atmachand e Mahadeo (Mahadeva) come quelli di due dottori Sankhya da lui ivi conosciuti (Dabistan II. 123).

Il testo dei Sankhya sutra, che era già stato edito nel 1821 a Serampore e poscia dal Ballantyne (Bibl. ind. 1852-56; 2ª ediz. 1865; 3ª ediz. Lond. 1885) con una traduz. inglese ed estratti dai commentatori, venne recentemente reimpresso col commento di Aniruddha ed estratti da quello di Maha-

deva dal Garbe (Calcutta 1888 Bibl. Ind.), e col commento di Vijnana dallo stesso (Harvard Orient. Series II. Boston. London, Leipzig 1894). La traduzione inglese del testo e commento di Aniruddha apparve per opera del Garbe nel 1892 (Calcutta. Bibl. Ind ); la traduzione tedesca del testo e commento di Vijnana per opera dello stesso nel 1889. Leipzig Abhandl. für diè Kunde des Morgenlandes - IX B.)

A lato della Karika e dei Sutra viene ordinariamente posto il Tattvasamasa, che non è però se non una nuda enumerazione in 54 parole dei luoghi topici del Sankhya. Quest'operetta che può avere una certa antichità, ma è d'altronde per sè insignificantissima, venne edita e tradotta unitamente al suo commentario che è la Sankhyakramadipika dal Ballantyne. (A lecture on the Sankhya philosophy. Mirzapore 1850).

Fra le opere minori che si riferiscono al nostro sistema possono citarsi ancora il Rajavarttika, opera composta verso il 1000 d. C. della quale ci sono conservati solamente tre versi nel Sankhyatattvakaumudi; il Sankhyasara di Vijnanabhikshu (l'autore del commento ai Sutra), breve riassunto edito con una eccellente introduzione dall'Hall nel 1860 e di cui trovasi una mediocre traduzione inglese nell'opera del Ward « A view of the history, literature and mythology of the Hindoos » vol. II pag. 121 e segg.; ed il Sankhyatattvapradipa, in parte edito con traduzione inglese nel Pandit (anni IX e X). Per più minute notizie su altre opere meno importanti veggasi la citata introduzione dello Hall e la Bibliografia della filosofia indiana del medesimo (Calcutta 1859). .

Nella recente letteratura si riferiscono direttamente al Sankhya (in totalità od in parte) le opere seguenti:

Colebrooke — Miscellaneous Essays. 2ª ed. c. note del Cowell London 1873 2 vol. (Nel vol. I pag. 241-279: On the Sanhkya System).

Böer — Lecture on the Sankhya philosophy - Calcutta 1854 24 pp. '8 gr.

Nehemiah Nilakantha Sástri Gore — Rational Refutation

of the Hindu philosophical systems. Calcutta 1862, (pag. 42 e segg.; 71 e segg.)

K. M. Banerjea — Dialogues on the Hindu philosophy London (ma Calcutta) 1861 (pag. 220 e segg.)

Ramkrishna G. Bhandarkar — The Sankhya philosophy stated, explained aud compared etc. Bombay 1871, 19 pp. '8.

Madhavacaria — Sarvadarçanasangraha - transl. by Cowell and Govgh London 2ª ed. 1894 (pag. 221 a 230).

Garbe — Die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenutuissmitteln, nei Ber. üb die Verhandl. d. K. Gesell. d. Wisseuschaften, Philol. hist. Classe 1888 (pag. 1 a 30.

Garbe — Die Samkhya Philosophie: eine Darstellung des Indischen Rationalismus. Leipzig 1894, 347 pp. '8°.

Nota. Le abbreviaz. più frequentemente usate nelle seguenti pagine sono: S. Sutra per Sankhya Sutra; S. pr. bh. per Sankhyapravacanabhashya (il commento di Vijnana; i numeri si riferiscono alle pagine della trad. del Garbe); Anir. per Aniruddha (i numeri si rif. alle pag. della trad. del Garbe); Gaud. per Gaudapada (i numeri si rif. alle pag. della trad. del Wilson); Kaum. per Kaumudi (i numeri si rif. alle pag. della trad. tedesca); Refut per la Rational Refutation etc. (v. sopra); quando si cita semplicemente il Garbe, s'intende senz'altro della sua sovra citata esposizione del Sankhya.

Per la pronuncia s'avverta che c e ch si pronunciano in ogni caso come il nostro c in cera, g sempre come il nostro g in godere, j come g in gente, ç e sh come sc in scena; il gruppo jn come il nostro gn in ignaro.

---

## Cap. I

Prima di addentrarci nell'esposizione del nostro sistema è necessario esporre sommariamente alcuni principii o punti fondamentali che sono come il fondo comune di tutti i sistemi indiani e caratterizzano, per così dire, l'ambiente ideale nel quale i detti sistemi si formarono e si svolsero. Questi principii sono parte integrante, è vero, del sistema stesso, e dovranno quindi essere ulteriormente oggetto di più minuta considerazione; ma essi possono anche stare da sè come indipendenti dal resto della dottrina, essendo riguardati come per sè evidenti ed universalmente accettati; laddove non è possibile convenevolmente esporre od intendere alcuno dei sistemi senza una previa conoscenza di queste premesse.

La prima di queste premesse si riferisce all'*assoluta infelicità dell'esistenza* ed è strettamente connessa con una seconda, con la dottrina della *trasmigrazione delle anime*. Queste due teorie sorte nell'India anteriormente ad ogni sistema (v.. Oldemberg Buddha[2] p. 43-50; Schröder o. c. p. 245-252 etc.) e radicatesi quindi così profondamente nella coscienza del popolo indiano, costituiscono come il punto di partenza, il presupposto fondamentale di tutti i sistemi. Essi non si domandano infatti: l'esistenza è piacevole o dolorosa? Vi è o non vi è una trasmigrazione delle anime? ma sibbene: Come è possibile porre fine alla trasmigrazione e così liberare definitivamente l'anima dal dolore dell'esistenza? Secondo la loro concezione l'anima

nostra è destinata da tutta l'eternità a passare in quel modo che è determinato dalla ferrea legge del merito di corpo in corpo, attraverso le più varie esistenze, assumendo la forma ora d'un dio, ora d'un uomo, ora d'un animale o d'una pianta, ed esperimentando il dolore che con l'esistenza è inseparabilmente connesso. Ogni sua azione produce un certo merito o demerito il quale inerisce ad essa e predetermina il destino delle sue esistenze future a quel modo medesimo che il merito e il demerito delle esistenze anteriori ne hanno determinato l'esistenza attuale; dal seme la pianta e dalla pianta il seme; così si perpetua dall'eternità la sua schiavitù dolorosa. Il vizio e l'ignoranza la degradano e la precipitano nelle esistenze inferiori; la virtù e la pietà la innalzano ai mondi superiori, all'esistenza divina. Ma in ogni stato essa non trova che miseria e dolore. Anche nell'esistenza divina, imperfetta e transitoria, avvelenata dal timore della morte e dall'intollerabile prospetto delle rinascite future, essa è lungi dal trovare la pace sperata. In ogni parte essa vede che tutto è vanità, che esistere non è che soffrire. Dall'esperienza di innumerevoli esistenze sorge così in essa il desiderio di porre un termine al suo triste pellegrinaggio, il desiderio della liberazione. Ma non sarà vana questa sua speranza? Dove troverà essa un porto, un rifugio, che le assicuri l'eterna quiete? Dove troverà essa alcunchè di stabile ed eterno che la salvi dal mare doloroso del divenire?

Questa domanda ci conduce al terzo punto, al dualismo dell'esistenza empirica e della esistenza assoluta. Se questo mondo della schiavitù e del dolore non avesse un al di là, è evidente che non vi sarebbe liberazione in eterno. Ora questa conseguenza agli occhi del filosofo indiano equivale ad un assurdo; niente è più certo, più vero, più incontrastato che la possibilità d'una liberazione definitiva del dolore. Se noi fossimo predestinati al dolore in eterno, qual senso avrebbe quella secreta aspirazione che l'anima nostra prova verso un al di là che essa non conosce ma presentisce? Quando tacciono nell'anima nostra le passioni e le miserie terrene, quando noi discen-

diamo nelle misteriose profondità dell'essere nostro, non sentiamo noi distintamente che noi non apparteniamo a questa valle di lacrime, che una voce divina ci chiama verso una terra promessa che ci risplende da lungi nei bagliori d'un desiderio triste e profondo come il desiderio d'una patria lontana? Al di là di questo mondo che i nostri sensi afferrano, che il nostro intelletto concepisce, v'è dunque un mondo che i nostri sensi non afferrano, che il nostro intelletto non concepisce perchè esso è al di là di ogni definizione, d'ogni pensiero, d'ogni coscienza; quello è il mondo dell'instabilità e del divenire; questo è l'eterno incorruttibile; quello è il mondo del dolore; questo il mondo della cessazione del dolore; quello è il mondo della schiavitù e della trasmigrazione; questo il mondo della liberazione. Il Vedanta lo chiama Brahma, l'Uno Tutto, Budda l'ignoto indefinibile, il Nirvana; per il Sankhya esso è il Sè individuale purissimo, l'Anima.

Il quarto punto afferma che l'individuo appartiene secondo l'essenza sua al mondo dell'esistenza assoluta e solo per l'ignoranza al mondo empirico. Il mondo del dolore è bene il mondo nel quale noi ci agitiamo e viviamo; noi stessi in quanto agenti e sofferenti gli apparteniamo. Gli elementi dell'essere nostro che noi siamo soliti ad identificare più intimamente col nostro io, il nostro corpo, i nostri sensi, il nostro intelletto appartengono al mondo empirico; ma essi non costituiscono la intima essenza del Sè e noi possiamo separarcene. È dunque per ignoranza, per una specie di illusione innata che l'uomo, ignaro del suo vero essere, identifica sè stesso col suo intelletto, coi suoi sensi, in una parola con la sua personalità empirica, e si precipita così nel vortice delle esistenze dolorose in luogo di elevarsi all'imperturbata quiete dell'esistenza assoluta. Tutto il resto nasce da questa illusione prima. Per essa delle cose che sono in rapporto con la sua personalità alcune concepisce come sue proprie, altre come d'altri, alcune come piacevoli, altre come dolorose; dal piacere e dal dolore nascono in lui desiderio ed avversione;

dal desiderio e dall'avversione è tratto ad agire; dall'agire nascono merito e demerito; questi ineriscono alla sua personalità empirica e ne causano la continuazione. E così la successione indefinita di vite e di dolori si perpetua col continuarsi della personalità empirica, la quale alla sua volta si perpetua con il continuarsi dell'illusione che la crea.

Il quinto ed ultimo punto afferma che l'unico mezzo che conduce alla liberazione è la conoscenza filosofica. Dal momento che causa prima dell'esistenza empirica è l'ignoranza del vero essere nostro, è naturale che l'unico mezzo per giungere alla liberazione sia la conoscenza. Le buone opere come le cattive non fanno che continuare la schiavitù; il loro frutto può condurre, come si è veduto, alla beatitudine celeste, ma non alla purificazione del Sè che è la sola vera liberazione. Questa purificazione del Sè non può essere data che dalla conoscenza di ciò che è il Sè e di ciò che non è il Sè. « Tutti i sistemi, è detto nella Rat. Refut. (25-26), dichiarano che la liberazione dalla trasmigrazione non può essere data che dalla retta conoscenza. E la retta conoscenza consiste nel riconoscimento da parte dell'anima di sè stessa come distinta dalla mente, dai sensi, dal corpo e da tutto il resto ».

Nota. Il noto 1° aforisma dei Nyaya Sutra ove è detto che la liberazione risulta dalla conoscenza dei sedici luoghi topici ivi enumerati è da intendersi nel senso che la conoscenza dei detti luoghi topici conduce colui che la possiede a distinguere il Sè da ciò che non è il Sè. (ib. 26 nota).

Premesse queste considerazioni, non sarà difficile intendere che cosa vogliano dire i distici 1-2 della Karika, i quali affermano l'esistenza del triplice dolore e la possibilità della liberazione per mezzo della conoscenza. Il pensiero della miseria di questo mondo, del dolore che accompagna inevitabilmente l'esistenza è il primo che il Sankhya ci mette innanzi. È curioso a notarsi infatti che così la Karika come i Sutra cominciano con la parola duhkha (dolore). Ed in nessun altro dei sistemi questa convinzione pessimistica è messa così in rilievo come nel Buddismo e nel Sankhya.

La dottrina di Budda è tutta (com'è noto) profondamente penetrata dal concetto del dolore dell'esistenza. Le quattro sante verità che costituiscono come il cardine della dottrina buddistica trattano del dolore, della origine del dolore, della soppressione del dolore, della via che conduce alla soppressione del dolore. Il Sankhya si accosta in questo punto al Buddismo. Se anche solamente noi considerassimo (esso dice) con la mente del volgare i piaceri ed i dolori della vita, ponendo da una parte gli uni, dall'altra gli altri, noi dovremmo rimanere atterriti dalla molteplicità e grandezza dei dolori rispetto alla rarità e piccolezza dei piaceri, ed ogni altro sentimento, ogni altro desiderio dovrebbe tacere in noi per lasciar luogo unicamente alla cura di far cessare un sì lagrimevole stato di cose. (S. Sutra VI, 6; S. pr. bh. 336). Ma il saggio va ben più in là. Per il saggio ogni stato, ogni minuto dell'esistenza non è che vanità e miseria. Ciò che il volgare chiama piacere non è per lui che come « un cibo misto di miele e di veleno »; anch'esso si riduce in fondo a dolore. L'esistenza stessa nella sua essenza è dolore. « Niuno è felice » dice il Sutra VI, 7; ed Aniruddha commenta laconicamente: Rimira te stesso. E Patanjali dice: « Per il savio tutto è semplicemente dolore ». (S. pr. bh. 337).

Nota. I commentatori distinguono il dolore secondo la sua origine in tre specie: il dolore interno, il dolore (esterno) naturale, il dolore (esterno) sovrannaturale. Il primo è di due specie: corporeo e spirituale. Il dolore corporeo è quello che è causato da alterazioni nello stato normale degli umori ventoso, bilioso, flemmatico. Il dolore spirituale è quello occasionato dall'ira, dalla cupidigia, dalla vergogna, dalla paura, dall'invidia, etc. Il dolore naturale è quello causato dagli altri uomini, dagli animali e dalle cose inanimate in genere. Il sovrannaturale procede dall'influenza dei cattivi spiriti e dei pianeti. Invece Gaudapada e Vijnana: » La terza specie di dolore è detta daivika o soprannaturale, e può essere divino od atmosferico; nell'ultimo caso comprende il dolore che è prodotto dal freddo, dal caldo, dal vento, dalla pioggia e simili ». Circa la distinzione fra dolore interno e non interno Vijnana osserva: « Sebbene ogni dolore sia interno (cioè riposi sulle affezioni dell'intelletto), tuttavia la distinzione fra interno e non interno sta per ciò che il primo sorge solo nell'organo interno (nell'intelletto), il secondo no (perchè la sua causa è fuori di noi) » (Kaum. 19: Gaud. 2; S. pr. bh. 12).

Ora è naturale che dal dolore sorga il desiderio della liberazione. Karika 1ª: « Dalla oppressione del triplice dolore (sorge) il desiderio di conoscere i mezzi atti a rimuoverlo.... »; e S. Sutra I, 1: « L'assoluto fine dell'anima è la cessazione assoluta del triplice dolore ».

Ma quale è il mezzo dal quale dobbiamo attendere la liberazione? Il Sankhya premette anzitutto che non è dai mezzi sensibili che noi dobbiamo attendere la salute. Centinaia di rimedi, è vero, sono indicati da medici eminenti per la guarigione del dolore corporeo: le donne, il vino, il cibo, i profumi, i belli abiti, gli ornamenti sono mezzi facili per discacciare dall'animo nostro la tristezza; la saggezza pratica ed i vantaggi della civil convivenza ci proteggono contro i mali che le intemperie, le fiere e gli altri uomini potrebbero arrecarci; gli amuleti e gli scongiuri tengono lontani dal nostro capo i mali dovuti a cause sovrannaturali. Ma con tutto ciò nessuno di questi mezzi produce necessariamente e per sempre la cessazione del dolore. (Kaum. 20). Onde nei S. Sutra (I, 2) è detto: « Tale risultato non è ottenibile per alcuno dei mezzi sensibili; per la evidente ricorrenza del dolore dopo la soppressione »: ed ancora (I, 4): « Da coloro che sanno (che cosa sia il dolore e che cosa non sia) l'uso dei mezzi sensibili è da rigettarsi, primieramente perchè non tutti possono essere posseduti, poi perchè, se anche ciò fosse, il dolore non sarebbe tolto a causa della loro imperfezione ». Come sarebbe possibile invero allontanare il dolore per via di mezzi sensibili, il cui acquisto, conservazione ed uso sono essi stessi la fonte più copiosa di dolore? (S. pr. bh. 17-18; Anir. 6). Ed infine le Scritture stesse insegnano che non è possibile la liberazione dai mezzi sensibili. « Veramente non vi è per l'anima annientamento della gioia e del dolore (dice la Chandogya Upanishad 8. 12. 1) fino a tanto che essa è rivestita del corpo; ma quando essa se n'è liberata, nè il dolore nè la gioia non la toccano più » (S. pr. bh. 19).

Ammessa l'inefficacia dei mezzi sensibili, restano pur

sempre i mezzi religiosi. Le Scritture insegnano che per mezzo dei sacrifizi e delle sacre cerimonie è possibile giungere al cielo; ora la beatitudine celeste non è forse la più grande delle beatitudini, eterna e facilmente ottenibile? Perchè adunque non cercar la salute dai mezzi religiosi? Il Sankhya rigetta questi mezzi per tre ragioni. I° Perchè sono impuri. L'impurità sta in ciò che il sacrificio porta con sè la distruzione di animali, semi ed altre cose. Questa distruzione è una colpa, quindi una sorgente di dolori per l'avvenire (Kaum. 20). « Dolore sopra dolore » dice il sutra I. 84: ossia, come Vijnana spiega: dalle opere prescritte nelle S. Scritture per la colpa che è inerente all'uccisione sorgono nuovi dolori e non liberazione.

NOTA. Si confronti il precetto buddistico che proibisce di uccidere alcun essere vivente (Oldemberg[2] 313; Schröder 281). Con ciò il Sankhya non nega punto l'efficacia dei sacrifizi. Il sacrifizio produce un merito il quale è ben più considerevole che non la colpa inerente all'uccisione; ma non perciò questa colpa è meno efficace. Essa dovrà venir cancellata con opere espiatorie; o, quando per inavvertenza ciò non avvenga, se ne dovranno sopportare gli effetti. Verrà il tempo in cui i meriti accumulati dal sacrificio produrranno i loro effetti; ma alla sua volta anche la parte di colpa che vi è inerente e che non fu espiata agirà e produrrà dolore. (Kaum. 22-23 e il passo di Pancaçikha ivi citato). Vijnana nega perfino che la colpa del sacrificio possa essere cancellata con altri sacrifizi di espiazione, e cita un passo del Bhagavata Purana ove è detto che: « non è possibile trasformare in opera buona l'uccisione di esseri viventi con (altre uccisioni, cioè con) sacrifizi ». (S. pr. bh. 102).

II° Perchè non sono definitivi. « La transitorietà del mondo celeste e delle cose simili è inferita dall'essere il medesimo alcunchè di positivo e di prodotto ». (Kaum. 23). S. Sutra IV 32: « Anche quando si è giunti alla gloria sovrannaturale non è stato adempiuto il fine dell'anima; come nel caso della perfezione degli oggetti adorati. Il che significa: come gli oggetti di adorazione, Brahma e gli altri dei, nonostante che siano pervenuti ad una relativa perfezione, non sono ancora pervenuti al fine ultimo, alla quiete suprema (perchè noi sappiamo che anche in tale stato praticano il Yoga per la paura di decadere dal loro alto grado), così a

maggior ragione ciò si può dire di quelli che aspirano allo stato divino con l'adorazione di Brahma e degli altri dei. (S. pr. bh. 265). E nei S. Sutra III 52: « Anche ivi (nei cieli) vi è ritorno agli stati delle esistenze inferiori; essi debbono essere fuggiti perchè vi si è sempre sottoposti a nuove rinascite ». La stessa cosa è variamente ripetuta nei sutra I 82, IV 22, VI 56. Aniruddha cita anche la Chandogya Up. (8. 1. 6): « E come qui sulla terra quanto è stato acquistato con le opere perisce, così perisce quanto è stato acquistato per l'altro mondo con i sacrifizi e le altre opere buone commesse in terra ».

Nota. Come si spiegano allora quei passi nei quali le Scritture promettono l'eterna felicità dalle opere? « I passi che parlano dell'immortalità, come per es. questo: Noi abbiamo bevuto il Soma, noi siamo diventati immortali (R. Veda 8. 48. 3) - indicano solo una lunga durata; come è detto nel Vishnu Purana (2. 8. 96): Immortalità è detto il persistere fino alla dissoluzione delle cose ». (Kaum. 24) Così anche nel S. pr. bh. (21), ove è citato il passo seguente della Çvetaçvatara Up. (3, 8 e 6, 15): « Solo colui che conosce il Sè lascia dietro di sè la morte: non v'è altra via per giungervi ». Ma vi sono anche altri passi nei quali è detto esplicitamente che per coloro i quali compiono certe opere non v'è ritorno. Così nella Chand. Up. (4. 15. 6): Questo è il sentiero dei Devas, il sentiero che conduce a Brahma. Per quelli che procedono su questa via non vi è ritorno alla vita umana; no in verità non vi è ritorno ». Questi passi secondo Vijnana si spiegano con ciò che coloro i quali pervengono ad un mondo sovraumano ordinariamente vi ottengono la conoscenza liberatrice. (S. pr. bh. 261, 361). S. Sutra (I. 83): « I passi (delle Scritture) riferentisi a ciò (alla prescrizione delle opere) sopra il non ritorno (dal cielo di Brahma) valgono per quelli che hanno ottenuto la conoscenza distintiva ». Altrimenti se non si volesse ammettere tale spiegazione, tali passi sarebbero in contraddizione con altri passi pur delle scritture, nei quali si insegna che vi è ritorno dai cieli. (S. pr. bh. 101-102).

Nota. 2ª Perchè si dice che il mondo celeste è perituro in quanto è un prodotto positivo? Per rispondere anticipatamente all'obbiezione che alcuno potrebbe poi farci dicendo: anche la liberazione per mezzo della conoscenza è un prodotto della conoscenza. La liberazione cioè non è nel nostro caso un prodotto come è il frutto delle opere; essa è per noi un prodotto che si può in certo modo chiamar negativo. La liberazione per mezzo della conoscenza è (come si vedrà meglio altrove) l'annientamento dell'esistenza empirica; ma siccome questa non sussiste che per l'ignoranza, è alcunchè di illusorio, così in realtà la conoscenza non fa che constatare la liberazione già esistente e solo in apparenza non esistente per la non distinzione; ma essa non la produce. (Kaum. 82; S. pr. bh. 103). Ora solo i prodotti posi-

tivi sono perituri; i prodotti negativi, come la separazione dal dolore, non sono tali (Kaum. 24; S. pr. bh. 341). S. Sutra I 86: « A colui che è liberato per sempre tocca solo l'annientamento della schiavitù; perciò il caso non è uguale ».

III° Perchè sono imperfetti, ossia perchè il loro frutto non è mai assoluto. Esso è maggiore o minore secondo la maggiore o minor quantità di merito; ma non è mai tale che non vi sia o non vi possa essere ancor sempre altri a noi superiore: vi è sempre una meta più alta da raggiungere. Ora è naturale che la beatitudine maggiore d'un altro, necessaria conseguenza dell'ineguaglianza nella distribuzione dei frutti dei sacrifizi, sia sempre causa di dolori in quelli che sono inferiori. (Kaum. 24; Gaud. 14).

Nè i mezzi sensibili dunque, nè i mezzi religiosi valgono a condurre alla liberazione definitiva dal dolore. Essa è il frutto unicamente della conoscenza, che il Sankhya dice conoscenza distintiva, perchè essa ci insegna a distinguere tra il Sè ed i ventiquattro principii a cui secondo esso si può ricondurre la realtà empirica e che non sono il Sè.

Ora donde ci viene questa conoscenza? A questa domanda rispondono i distici 4-7 nei quali la Karika svolge la propria teoria dei mezzi conoscitivi. La conoscenza distintiva, dice il Sankhya, non è il prodotto d'una rivelazione divina; essa è un prodotto (ed il prodotto più alto) della ragione umana. È questa affermazione dei diritti della ragione che valse al Sankhya l'appellativo datogli dal Garbe di « razionalismo indiano ». E veramente il Sankhya segna per noi su questo punto un grande rivolgimento nella storia del pensiero indiano; in quanto che esso è (almeno per quanto ci è noto) il primo sistema filosofico che nell'India abbia proclamato l'indipendenza della ragione dall'autorità religiosa. Anche i più arditi slanci del pensiero delle Upanisadi non erano usciti, apparentemente almeno, dalla tradizione religiosa. Le Upanisadi avevano il loro addentellato nella tradizione religiosa antecedente, come il

Vedanta lo cercò in seguito nelle Upanisadi. La conquista delle verità altissime non apparteneva alla ragione individuale; essa era un deposito sacro, una tradizione invariabile che si trasmetteva di maestro in discepolo e che prendeva quasi l'aspetto d'una rivelazione. « La conoscenza del Sè non è (dice il Gough. Philosophy of the Upanishads [2] p. 98) una cosa privata e personale od ottenibile con l'esercizio dell'intelletto individuale. Dappertutto nelle Upanisadi si insegna la medesima essere stata rivelata da questo o quel dio o semidio, trasmessa per una successione di autorizzati espositori. E solo da uno di questi si può ricevere la conoscenza del Sè. Ogni altro insegnamento che si discosti dalla tradizionale esposizione non è che un'asserzione individuale, puramente umana ». Nel Sankhya noi abbiamo invece il primo tentativo di risolvere il problema del mondo e della nostra esistenza con le sole forze della ragione. (Garbe - Intr. al Kaum. 15). Continuando per proprio conto l'ardita speculazione delle Upanisadi esso continuò, bensì a porre il problema filosofico negli stessi termini, nei quali era stato posto dal pensiero antecedente; ma d'altra parte lo rinnovò radicalmente sottraendolo al giogo della tradizione religiosa, affermando che la conoscenza delle cose nella loro essenza, la conoscenza distintiva, è ottenibile per mezzo della ragione individuale.

I modi, i procedimenti per mezzo dei quali la ragione umana perviene alla conoscenza delle cose sono, secondo il Sankhya, i tre seguenti: la percezione, il ragionamento, la testimonianza. Questi sono i cosidetti tre *mezzi conoscitivi* ammessi dal Sankhya. Si è per mezzo di essi che l'uomo perviene di conoscenza in conoscenza alla distinzione suprema (S. pr. bh. 68-69). « Le cose ad essere provate sono la natura, l'intelletto, etc. (ossia i 24 principii empirici) e l'anima. Di esse alcune sono stabilite dalla percezione, altre dal ragionamento, altre infine dall'autorità ».

La percezione è quell'affezione dell'intelletto per cui

questo, stando in rapporto con un oggetto per mezzo dei sensi, ne ritrae la forma. Nella Karika è definita: « La determinazione degli oggetti particolari ». Essa viene intesa come il fatto della conoscenza degli oggetti sensibili in tutta la sua ampiezza, considerato sì dal lato affettivo (piacere, dolore), come dal lato puramente conoscitivo (Kaum. 29). Ed egualmente dal lato puramente conoscitivo essa comprende così la percezione sensibile come la percezione intellettuale. Questa, che è la conoscenza chiara del suo oggetto secondo il suo genere e le sue proprietà, sorge bensì dalla memoria per via del ridestarsi delle percezioni simili antecedentemente avute all'occasione d'un'impressione simile (Anir. 51); ma tutto ciò non esce dal campo della percezione. Si cita a questo proposito un antico testo: « Da principio si percepisce l'oggetto oscuramente e confusamente, soltanto come una cosa; in seguito poi esso viene determinato secondo la sua natura generale e le sue proprietà particolari ». Ed ancora: « La prima impressione che si ha per mezzo del senso, la quale viene provocata dalla non chiara comprensione d'un oggetto, è non differenziata, simile alle rappresentazioni d'un fanciullo o d'un idiota. Quella comprensione poi per cui l'oggetto viene determinato secondo le sue qualità, il suo concetto generico, etc. è universalmente considerata (anche) come percezione, ma differenziata ». (Kaum. 73; Anir. 50-51: S. pr. bh. 198).

Nota. A ragione qui Vijnana riprende Vacaspati il quale considera la percezione non differenziata come prodotto dei sensi soli: perchè ogni singolo atto percettivo (tanto di percezione sensibile quanto di percezione intellettiva) risulta dal concorde agire dei sensi e dell' o r g a n o  i n t e r n o (che è per la psicologia indiana ciò che per noi è la parte centrale del sistema nervoso), ed ha la sua sede in questo ultimo. La causa diretta della percezione consiste in una certa illuminazione dell'organo interno all'istante che esso viene posto in rapporto con un oggetto. Questa illuminazione viene occasionata nell'organo interno ordinariamente dall'azione dei sensi per mezzo dei quali esso entra in rapporto con gli oggetti attuali; ma può anche venir occasionata da altre cause, come per esempio dal merito prodotto dagli esercizi ascetici, per mezzo del quale esso entra in rapporto con gli oggetti passati o futuri (percezione soprannaturale). L'azione dei sensi non è dunque che una causa occasionale dell'atto percettivo. Ciò risulta ancora dalla considerazione seguente. Nel sonno

profondo e stati analoghi non è più possibile l'atto percettivo. Ora da che deriva ciò? Non da altro che da un certo oscuramento dell'organo interno, per effetto del quale è impedita l'entrata delle affezioni nel medesimo. Dal che si vede che l'azione dei sensi da sola non può causare alcuna percezione. (Anir. 52. S. pr. bh. 111 - 112).

La percezione è per la stessa sua natura limitata da cause diverse che possono turbarla od anche impedirla. Le cause che producono questo effetto sono enumerate nel seguente ordine nel 7° distico della Karika: l'allontanamento, la (troppa) vicinanza, i difetti degli organi, l'inattenzione, l'estrema finezza, la frapposizione d'un altro oggetto, la predominanza d'un'altra impressione, la mescolanza con oggetti simili. Così per esempio un uccello che si allontani volando nell'aria cessa di essere visibile sebbene realmente ancora esista; l'occhio non vede il collirio che è stato posto sulla pupilla; il suono non esiste per i sordi, nè la luce per i ciechi; una persona fortemente distratta non ode le parole che le sono rivolte; le piccole particelle di vapore, di fumo, di polvere, passano inavvertite ai nostri sensi; un oggetto posto dall'altra parte d'un muro non è visibile; la luce dei pianeti e delle stelle cessa di fare impressione sui nostri sensi quando risplende il sole; ed in fine un lotus si perde in mezzo a mille altri lotus, un grano in mezzo a mille altri grani. (Gaud. 28: Kaum 40 - 41).

Nonostante tutte le sue imperfezioni la percezione è però sempre il fatto fondamentale della conoscenza. Anche il ragionamento e la testimonianza che esercitano la loro azione in rapporto ad oggetti i quali non sono afferrabili dai sensi si basano sempre in ultima analisi sulla percezione. (Kaum. 31, 34, 75 - 76).

Il secondo mezzo conoscitivo destinato a supplire la percezione dove questa non giunge è il ragionamento od inferenza. L'inferenza (anumana; Lassen (21): a prep. anu post. et ma metiri; res emetiri et definire secundum normam quandam, quæ norma, in conclusione, est prædicatorum convenientia cum eo de quo prædicantur) è, secondo la

definizione di Aniruddha, la conoscenza di un primo termine, il quale accompagna invariabilmente un secondo termine, procedente dalla conoscenza di questo secondo termine costantemente accompagnato dal primo da parte di colui il quale conosce la costante connessione dei due termini (Anir. 57-58).

Dalla definizione si vede che l'inferenza presuppone sempre: 1° i due termini, il linga ed il lingin ossia il qualificante ed il qualificato. Il linga è ciò che è collegato essenzialmente con una cosa, indipendentemente da tutte le determinazioni accidentali; il lingin è ciò a cui una tale connessione si riferisce — « Lingin est id de quo aliquid enuntiatur; linga id quod prædicatur, prædicatum ». (Lassen 24). Così nel notissimo sillogismo quinquemembre del fumo e del fuoco (v. Tarkasangraha ed. Ballantyne 44) il fuoco è il lingin, il caratterizzato, il fumo è il linga, il segno caratteristico. 2° La appartenenza del linga al soggetto dell'inferenza; che sarebbe in questo caso il monte. In altre parole possiamo dire con Vacaspati che l'inferenza presuppone sempre: 1° la conoscenza d'un rapporto generale tra linga e lingin; 2° la conoscenza dell'appartenenza del linga al soggetto dell'inferenza. (Kaum. 31 - 32).

L'inferenza è secondo il Sankhya di tre specie (Kar. 5). Esse sono secondo qualche commentatore quelle stesse poste innanzi dal Nyaya. La prima va dalla causa all'effetto, come quando dal sorgere delle nubi si inferisce l'avvicinarsi della pioggia; la seconda va dall'effetto alla causa, come quando dal gonfiarsi d'una riviera s'inferisce che ha piovuto; la terza va dall'analogo all'analogo, come quando, vedendo un albero in fiore, se ne inferisce che anche gli altri della stessa specie sono fioriti (Wilson 22 - 23 e così Colebrooke, St. Hilaire etc.).

Vacaspati invece ed i commentatori del Sankhya pravacana danno delle tre specie di inferenza una spiegazione che si discosta in parte dalla precedente. L'inferenza si distingue secondo essi in diretta ed indiretta. L'inferenza diretta è quella che procede positivamente, per affermazione;

l'inferenza indiretta è quella che procede negativamente, per esclusione. Nell'inferenza indiretta la conoscenza del rapporto generale tra il linga ed il lingin è fatta consistere nell'esclusione del linga da tutto ciò che non sia il soggetto dell'inferenza, il quale è in questa specie d'inferenza il lingin stesso. Quando si sa che un carattere non è presente in un posto od in posti dove con ragionevole presunzione si poteva supporre che esso fosse, si può allora con tanto maggior sicurezza escluderlo da quei posti per i quali ciò non si poteva ragionevolmente presumere; per il che, la sua esistenza venendo negata nei posti analoghi a quello in cui realmente si trova e nei non analoghi, se ne deduce indirettamente che esso è peculiare a quel determinato posto, il quale viene così separato e dagli analoghi e dai non analoghi. Per esempio dal fatto che la terra (elemento terreo) possiede la qualità caratteristica dell'odore potrebbe alcuno ragionevolmente congetturare che anche le restanti sostanze appartenenti alla stessa categoria, aria, acqua etc. posseggano questa qualità. Ma dal momento che si acquista la certezza che la qualità in discorso appartiene solo ad una delle sostanze della detta categoria, alla terra, e non alle altre, si deve affatto escludere che la stessa qualità possa appartenere a sostanze d'un'altra categoria. Quindi, data l'appartenenza dell'odore alla terra e l'esclusione di questo carattere da tutti gli altri elementi, se ne inferisce che la terra sola possiede il carattere dell'odore, e che perciò è distinta da tutti gli altri élementi. (Esempio tratto dalla Tarkasangraha p. 50-51). Questa specie d'inferenza conduce, come si vede, a risultati generali, ma sempre nel campo del sensibile; e serve a fissare con precisione i rapporti generali sui quali dovrà basarsi l'inferenza positiva, ossia a determinare le proprietà caratteristiche delle cose e per questo mezzo anche a stabilire l'esistenza distinta di alcunchè (sensibile) previamente non noto o confuso con altro. (S. pr. bh. 122) — L'inferenza diretta si distingue in inferenza diretta propriamente detta ed inferenza induttiva. La prima è quella in cui il rapporto generale tra il

linga ed il lingin è già previamente noto ed il caso in questione non ne è che un' applicazione speciale. Tale inferenza ha luogo quando si inferisce p. es. dal fumo la presenza del fuoco, perchè si è antecedentemente conosciuto che il fumo è un segno caratteristico del fuoco. Anche questa specie di inferenza si restringe nel campo del sensibile e non conduce che a risultati particolari. — La terza specie di inferenza o inferenza induttiva si distingue appunto dalle precedenti per ciò che essa si riferisce ad oggetti non sensibili. Essa ha luogo quando si applicano per analogia ad oggetti non sensibili i risultati ottenuti nel campo del sensibile, per es. quando dalla percezione del colore, sapendo che questa percezione è un atto, se ne deduce l'esistenza dell'agente cioè del senso per via della conoscenza della connessione necessaria tra atto ed agente ottenuta per via sensibile (S. pr. bh. 122-123). Questa specie d'inferenza è analoga all'inferenza diretta propriamente detta, perchè in ambo i casi si tratta d'applicare una regola generale ad un caso particolare; ne differisce però in quanto in questa non si esce dal campo della deduzione, laddove nel caso dell'inferenza induttiva si tratta d'un'estensione per analogia; perchè in quest'ultimo caso il lingin del quale si deduce l'esistenza è sempre una cosa non percepibile sensibilmente. Ognun vede quindi come questa sia per noi la più importante delle tre specie d'inferenza, perchè è solamente per mezzo suo che noi possiamo stabilire l'esistenza dell'anima, della natura e degli altri principii immateriali. (S. Sutra I. 103; Kar. 6 Anir. 58; S. pr. bh. 122 e ss.; Kaum. 32 e ss.)

La validità dell'inferenza venne negata dai Carvakas, l'argomentazione dei quali è riferita da Vijnana (S. pr. bh. 278) come segue: « Dicono gli scettici: Non da una sola apprensione della concomitanza (del linga e del lingin) si deve attendere un'invariabile connessione; e la frequenza d'una tale apprensione non ha un valore assoluto più di quello che lo abbia una sola apprensione: perciò, questa

invariabile connessione non potendo essere stabilita, nulla può essere provato dall'inferenza ». (V. anche il Sarvadarçanasangraha 5-7). Vacaspati nel Kaumudi confuta di passaggio i Carvakas con questa argomentazione ad hominem: I materialisti (egli dice) negano l'inferenza. Ma come potranno ancora conoscere essi allora se un uomo sia nel dubbio, nell'ignoranza o nell'errore? Perchè noi, uomini ordinarii, non possiamo conoscere ciò direttamente per mezzo della percezione, nè v'ha secondo essi altro mezzo di conoscenza all'infuori della percezione. Ora se essi, i quali non possono nemmeno conoscere se altri sia nel dubbio, dell'ignoranza o nell'errore, si metterranno a disputare ed a voler convincere gli altri, non saranno essi degni d'essere tenuti per pazzi? Perchè quando alcuno riconosce in altri il dubbio etc., ciò fa per inferenza dai loro discorsi, dai loro propositi, e simili; e quindi essi pel solo fatto di disputare con altri ammettono già tacitamente, nel momento stesso che la negano, la validità dell'inferenza. (Kaum. 30-31. V. inoltre M. Müller nella Z. d. D. M. G. VII 299 e ss.)

La testimonianza, il terzo mezzo conoscitivo, viene definito dal Sankhya un legittimo insegnamento (S. Sutra I 101). Essa è propriamente non la tradizione o l'insegnamento stesso, ma il prodursi in noi della conoscenza di ciò che dalla tradizione o dall'insegnamento viene espresso. (Kaum. 35: S. pr. bh. 121). Lassen spiega: aptavacana (est) congrua oratio id est affirmatio rerum quas nec sensibus comprehendimus, neque concludendo evicimus, quarum igitur scientia nobis ab aliis communicari debet, quasque si affirmamus fidem habeamus necesse est aliorum testimonio (Gymnosophista 21).

Essa serve a farci conoscere quegli oggetti che non ci sarebbero altrimenti conoscibili, come per esempio « Indra il re degli Dei, il settentrionale Kurus, le ninfe dei cieli » (Gaud. 19); e comprende non solo la rivelazione vedica con tutto quel complesso di tradizioni che sulla medesima si

fondano, e cioè le sentenze della Tradizione, le leggende, i Puranas, ma anche qualunque insegnamento altrui purchè autorevole (Kaum. 35: S. T. Pradipa nel Pandit 1874 p. 69). Dicendo che la testimonianza deve essere legittima, si escludono con ciò tutte le tradizioni delli eretici (Buddisti, Jainas), la cui non autorevolezza viene inferita da ciò che le medesime non hanno buona riputazione, che non sono fondate su di alcuna solida base, che non si accordano con gli altri mezzi conoscitivi e che sono accolte solo da popoli barbari « rifiuto dell'umanità, più simili a bestie che ad uomini » (Kaum. 36).

La testimonianza è senza dubbio nel razionalista Sankhya il meno importante dei tre mezzi conoscitivi; nè nell'asserzione che la rivelazione vedica faccia parte dei mezzi conoscitivi noi dobbiamo vedere altro che una innovazione od una interpretazione posteriore. Perchè noi sappiamo che la filosofia Sankhya era in origine ed è per sè stessa non solo atea, ma ostile ai Veda; e tutte le citazioni delle Scritture nei presenti testi Sankhya non sono che aggiunte artificiali, le quali possono essere tolte senza che l'esposizione del sistema ne abbia a soffrire.

Tutti gli altri mezzi conoscitivi messi innanzi dalle altre scuole sono contenuti nei tre precedenti e possono essere ridotti all'uno od all'altro di essi. I Naiyayikas per es. ammettono un quarto mezzo: l'analogia. Tale è ad esempio la conoscenza che si acquista d'un Gavaya (Bos Gavæus) sapendo che esso è simile al bue domestico. Ma, dice Vacaspati, tale conoscenza si può benissimo ricondurre in parte alla testimonianza, in parte alla inferenza, in parte alla percezione. Quando noi evochiamo in noi stessi l'imagine d'un Gavaya in quanto sappiamo da altri che il Gavaya rassomiglia al bue domestico, tale conoscenza ci perviene per mezzo della testimonianza. Quando in noi ci rappresentiamo un Gavaya perchè sappiamo che la parola gavaya indica alcunchè di simile al bue domestico, noi ci serviamo dell'inferenza. Ed ecco come Vacaspati ne fa un sillogismo: 1°

Una parola indica solo quell'oggetto a denominare il quale è stata usata da uomini competenti; quindi non può avere alcun altro senso. 2° Ma la parola gavaya è stata in tal modo applicata a denominare l'animale simile al bue domestico. 3° Quindi questa parola indica alcunchè di simile al bue domestico. — La constatazione per ultimo della rassomiglianza del bue domestico col gavaya per mezzo della percezione attuale o della memoria si riduce alla percezione; perchè non consiste in altro che nel percepire nell'uno e nell'altro il complesso delle esteriorità più importanti, notandone la somiglianza. Perciò l'analogia non può essere contata come un mezzo conoscitivo speciale.

I Mimansakas poi ricevono ancora altri quattro mezzi: l'evidenza, la privazione, l'inclusione e la tradizione. L'evidenza consiste in questo per es. che, quando si vede che alcuno non è in un determinato luogo, se ne inferisce per evidenza che esso è altrove. Ma questo, nota Vacaspati, non è altro che un'inferenza diretta basata sul principio generale che « ogni corpo spazialmente limitato quando non è in un determinato luogo è altrove e viceversa ». La privazione consiste nella constatazione dell'assenza di alcunchè, come per es. si constata l'assenza di fiori nel cielo. Ma qui, nota Vacaspati, non si tratta che d'un caso speciale della percezione. L'inclusione si ha quando dall'esistenza d'una cosa si deduce altresì l'esistenza d'altra cosa che è in quella inclusa, e non è che un modo di inferenza. La tradizione per ultimo è conoscenza avuta per mezzo della tradizione orale. Ma o essa è degna di fede, ed allora rientra nella legittima testimonianza; o non è tale ed allora non è da accogliersi tra i mezzi conoscitivi. (Kaum. 37 - 39).

Nota. Il Vedanta riconosce due mezzi conoscitivi: la percezione e l'inferenza; ma li riconosce unicamente come mezzi subordinati e sussidiarii, non ad altro atti che a rischiarare e completare la rivelazione vedica, la quale rimane così sempre per esso l'unica fonte della conoscenza liberatrice. (Ved. Sutra II 1, 11; Deussen. Das System d. Vedanta 95 - 99).

La filosofia ha dunque per oggetto, a voler riassumere in poche parole il concetto del Sankhya, di darci un'espli-

cazione razionale dell'universo; e questa esplicazione non è semplicemente fine a se stessa, non è semplicemente destinata a soddisfare il bisogno metafisico dell'uomo, ma ha per scopo di condurre gli uomini alla liberazione dal dolore. Da essa l'uomo deve apprendere che cosa esso non è e che cosa esso è, ossia apprendere a distinguere il suo Sè assoluto da quel complesso di principii esteriori ed interiori che costituiscono il mondo empirico; apprendere come per una fatale concatenazione di cause e di effetti esso sia da tutta l'eternità avvinto all'esistenza empirica e quindi al dolore; ed infine come esso possa rompere questa catena e liberarsi per sempre dalle miserie dell'esistenza.

La nostra esposizione sarà quindi divisa in quattro parti le quali avranno rispettivamente per oggetto il mondo empirico, il principio assoluto, le leggi della vita empirica, la liberazione.

---

## Cap. II

La prima questione che ci si presenta relativamente al mondo empirico è quello della sua realtà. Osserva il Garbe che anche in questo il Sankhya si accorda col Buddismo in quanto amendue tengono il mondo empirico per reale. Questo punto merita un esame minuto.

Anzitutto è da chiedersi: Il mondo materiale (vale a dire i corpi) è alcunchè di esistente indipendentemente dal nostro intelletto o non è che una rappresentazione illusoria dell'io? Su questo punto così il Buddismo antico ed il Sankhya come il Vedanta mantengono la realtà del mondo esteriore contro la setta buddistica dei Yogacaras, i quali debbono essere considerati come i veri rappresentanti, nell'India, dell'immaterialismo del Berkeley. Secondo i Yogacaras (v. Gough Phil. Upan. 191 e ss.; Ved. Sutras transl. Thibaut I 420 e ss.; Deussen Das System d. Vedanta 260 e ss.; Wassilief Le Bouddisme etc. 289 e ss.) la rappresentazione deve essere considerata come simile ad un sogno. Durante un sogno, un'illusione magica od un miraggio le rappresentazioni si presentano al nostro intelletto nella duplice forma di oggetto e di soggetto sebbene in realtà non vi sia neppur per un istante alcunchè di esterno; dal che noi concludiamo che anche le rappresentazioni che ci occorrono nello stato di veglia sono indipendenti da qualsivoglia cosa esteriore, perchè sono anch'esse puramente rappresentazioni. La varietà attuale delle rappresentazioni poi è spiegabile (anzichè col

vario agire degli oggetti esterni sul senso) col fatto che esse non sono se non il necessario effetto (in virtù della legge del merito) delle infinite serie di rappresentazioni che si succedono con eguale varietà da tutta l'eternità.

Contro queste teorie il Sankhya, come il Vedanta, fa appello alla rappresentazione stessa. Anzitutto se non si ammette che le cose esistano realmente fuori di noi così come noi le percepiamo, non è possibile ammettere nemmeno l'esistenza del pensiero (che è secondo i Yogacaras l'unico reale); perchè come l'unica prova dell'esistenza delle cose esterne è la rappresentazione che noi ne abbiamo, così l'unica prova dell'esistenza del pensiero e la rappresentazione che noi abbiamo del pensiero stesso. (S. Sutra I 43; S. pr. bh. 46 - 47). Ed inoltre: Se le cose esterne non esistessero affatto, esse non verrebbero percepite, perchè ciò che non è non può nemmeno essere oggetto di una rappresentazione. (S. Sutra I 42, V 52). Si confr. i Ved. Sutra II 2, 28 - 29 (v. Thibaut I 418, 424): « La non esistenza (delle cose esterne) non può sostenersi per via della (nostra) coscienza (della loro esistenza). E per via della loro differente natura (le idee nello stato di veglia) non sono come quelle d'un sogno ».

La questione precedente non esce dal punto di vista empirico; e la realtà delle cose vi è puramente affermata in relazione all'io empirico che è il soggetto percipiente. Con ciò non è quindi posta la realtà assoluta delle cose. Le cose esterne sono altrettanto reali quanto gli organi e gli stati psichici che ce ne danno la rappresentazione; ma convien ricordare che e cose esterne e organi e stati psichici fanno un mondo a sè che deve essere distinto da quello al quale solamente abbiamo riconosciuto la esistenza vera e supremamente reale, dall'essere assoluto. Comprendendo quindi sotto il nome di mondo empirico e il mondo esteriore e la nostra coscienza empirica, noi dobbiamo rinnovarci la domanda in questi termini: Il mondo empirico (il non io) è alcunchè di reale come l'assoluto od è solamente alcunchè di illusorio? È facile vedere in che cosa questa domanda diffe-

risca dalla precedente; potendo il mondo dei corpi essere reale di fronte al soggetto empirico, ma d'altro canto come il soggetto stesso irreale di fronte all'assoluto. E questa è appunto la posizione del Vedanta. Dal punto di vista Vedantico Brahma solo è; il mondo è falso; l'anima è Brahma stesso e null'altro. Brahma, il solo esistente, è intelligenza e beatitudine assoluta (cfr. Deussen o. c. 491); esso è destituito d'ogni qualità, d'ogni forma, d'ogni distinzione o determinazione; non ha nè volontà, nè coscienza; non conosce e non è conosciuto, non sente e non è sentito; non ha nè principio nè fine; non è soggetto a mutazioni; in breve è il vero e supremo essere. L'intiero mondo empirico invece è falso; ossia non possiede una vera esistenza. Esso ha origine dall'ignoranza, la quale fa sì che Brahma appare a noi come il mondo; appunto come l'illusione dei sensi può in certe circostanze far sì che noi scambiamo p. es. una corda per un serpente. Esso non è alcunchè di altro da Brahma e nemmeno è una trasformazione di Brahma; quindi è veramente in sè una non entità; Brahma solo è e si presenta a noi come il mondo. Per usare un'espressione vedantica, l'esistenza del mondo non è sua propria ma di Brahma; Brahma è la causa materiale illusoria del mondo. (Refut. 177 - 179). Nè perciò esso è assolutamente nulla; perchè sebbene esso non sia ciò che appare, almeno in quanto appare è pur qualche cosa. Esso non è quindi nè reale nè irreale; è alcunchè di inesprimibile che non cade nè sotto l'uno nè sotto l'altro di questi due concetti.

Per il Sankhya invece non meno che per l'antico Buddismo il mondo empirico è altrettanto reale quanto l'essere assoluto. Secondo l'antico Buddismo le cose hanno un'esistenza momentanea, ma reale; secondo il Sankhya è falso che noi partecipiamo all'esistenza empirica, ma il mondo empirico in sè è qualche cosa di assolutamente reale. (S. pr. bh. 46, 98 etc.). Il Sankhya si rifiuta di ammettere qual quid medium tra l'esistenza e la non esistenza che i Vedantini attribuiscono al mondo empirico; esso dichiara in più luoghi che una tale semi-esistenza è inconcepibile e quindi assurda

(S. Sutra I 24, V 54 etc.). L'argomentazione che il Sankhya adduce contro l'illusionismo del Vedanta è in fondo quella stessa addotta contro i Yogacaras; e consiste in un appello alla rappresentazione, che nell'ipotesi del Vedanta sarebbe radicalmente falsa. Ora dice il Sankhya, nulla ci prova che la rappresentazione sia falsa in sè stessa ovvero proceda da uno stato anormale degli organi conoscitivi (S. S. I 79, VI 52). In quest'ultimo caso (come p. es. nel sogno) così come nelle rappresentazioni false che si hanno quando si scambia un oggetto per un altro la falsità della rappresentazione ci è provata da rappresentazioni sopravvenienti; laddove nel caso della rappresentazione ordinaria nel suo complesso noi non abbiamo nessun' altra rappresentazione da cui desumere la falsità della prima. (S. pr. bh. 357). Nè i passi delle Scritture che si sogliono addurre contro la realtà del mondo hanno per scopo di negare assolutamente l'esistenza del mondo empirico, perchè altrimenti negherebbero anche la realtà delle Scritture stesse e quindi di sè medesimi, e perciò non avrebbero più alcun valore probante. (S. pr. bh. 358).

Non interamente a torto quindi Vijnana affetta in più luoghi di confondere i seguaci di Çankara con i Yogacaras (S. pr. bh. 34, 36, 39, 48, 173 etc.); essendo indifferente assumere che gli oggetti esistano o non indipendentemente dalla rappresentazione, dal momento che e oggetti e rappresentazione sono nel loro insieme un'illusione ed una non realtà. Questa diversità di dottrina che separa nettamente il Sankhya e l'antico Buddismo dal Vedanta e dal neobuddismo si connette con la diversa concezione dell'i g n o r a n z a, la quale si può brevemente riassumere in questo che secondo il Vedanta ed il neobuddismo l'ignoranza non solo è la causa efficiente, ma è la causa materiale, il fondo stesso del mondo empirico (che è quindi illusorio), laddove secondo il Sankhya e l'antico Buddismo essa non è che la causa efficiente dello svolgersi dell'esistenza empirica, la quale è in sè qualche cosa che non è l'ignoranza.

La vita empirica che si svolge attorno a noi e della

quale noi siamo parte non è pertanto nè un miraggio dei sensi, nè un' illusione dell'anima, ma è in sè un' assoluta realtà.

Questa reltà empirica è però diversamente concepita nel Sankhya e nel Buddismo. Il mondo empirico è ben costituito, secondo i Buddisti, di fenomeni sostanziali; ma essi non hanno che una durata istantanea e non sorgono all'istante dal nulla che per precipitarvisi nuovamente nello stesso istante. Gli esseri sono quindi da paragonarsi ad una fiamma; la quale appare identica per tutta la sua durata, ma in realtà consta del rapidissimo succedersi nella stessa forma di minime particelle della sostanza ardente. Così nel concetto dei Sautrantikas tutti gli esseri sono sottoposti ad un flusso continuo: tutti gli elementi così della vita corporea come della vita spirituale non sono che un succedersi di forme e di aggregati di cui l'uno sottentra rapidissimamente all'altro. Di una sostanza, come substrato permanente degli esseri, non è quindi il caso; l'essenza delle cose è nel loro diventare (Old. 271 - 273. S. Sutra I 34 - 37). Invece secondo il Sankhya il mondo empirico ha un fondo permanente o, come esso dice, una causa materiale. Al disotto di tutti i fenomeni, di tutte le apparenze mutevoli vi è qualche cosa che persiste, alcunchè di eterno che si dispiega in una varietà di forme successive. Secondo il Buddismo l'essere (attuale) procede dal non essere e ritorna nel non essere; secondo il Sankhya l'essere è eterno ed ogni essere determinato procede dall'essere e ritorna nell'essere.

Il Sankhya prova la sua tesi con tre argomenti, riferiti nei sutra I 114 e ss. e nel distico 9 della Karika. È da notarsi però che i commentatori più recenti (Kaum. 42 - 49; S. pr. bh. 130 - 131; Anir. 65 - 70) considerano queste argomentazioni come rivolte specialmente contro i Naiyayikas ed i Vaiçeshikas, secondo i quali in ogni entità vi è qualche cosa che nella causa non esisteva e quindi il non essere deve considerarsi come causa parziale degli esseri. Ciò procede senza dubbio dal fatto che le dispute con le scuole rivali ortodosse richiamavano al loro tempo la loro attenzione

molto più che le controversie col Buddismo, le quali erano omai prive d'ogni interesse ed attualità.

Le predette argomentazioni sono le seguenti:

1° Ciò che non esiste non può venir chiamato all'esistenza. (S. S. I 114). Se il prodotto prima di venire all'esistenza fosse irreale, da nessun agente esso potrebbe venir tratto alla realtà; poichè nemmeno mille artefici possono far diventare giallo ciò che per sua essenza è azzurro. E se alcuno dicesse: « La realtà e la non realtà non sono che qualità successive d'un oggetto: quindi il passaggio dall'una all'altra non è impossibile », noi rispondiamo che un oggetto irreale non può possedere qualità, e che il considerare un oggetto irreale come rivestito successivamente delle qualità della realtà e dell'irrealtà è un non senso. Come potrebbe un vaso p. es. essere irreale in virtù d'un'irrealtà che non è in connessione con esso nè tanto meno ne costituisce l'essenza? E veramente nella vita ordinaria noi vediamo che solo ciò che esiste già realmente può esser tratto all'esistenza, come per esempio l'olio che è spremuto dai semi di sesamo dallo strettoio, il latte che è munto dal seno della vacca, etc. Per contro nessun esempio noi abbiamo che alcunchè non esistente sorga improvvisamente all'esistenza. Dunque se il passaggio dalla realtà all'irrealtà è impossibile, ne viene di conseguenza che la produzione delle cose non è altro che il manifestarsi d'alcunchè già preesistente nella sua causa; e la distruzione loro il ritorno delle medesime al loro stato primitivo. (Kaum. 44).

2° La limitazione delle cause materiali. (S. S. I, 115). Ogni causa materiale non produce se non questo o quel determinato oggetto. Ciò è fatto evidente; perchè se non vi esistesse questa specie di predeterminazione del prodotto nella causa, tutto potrebbe sorgere da tutto; non vi sarebbe ragione per cui una causa produca questo o quell'oggetto, trovandosi nelle stesse condizioni di fronte a ciascuno di essi; il che assolutamente non è. (S. S. I, 116). Ora questa predeterminazione non può essere alcunchè di generico, una facoltà astratta della causa di produrre dal nulla questo o

quell'oggetto, perchè allora ci troveremmo nuovamente di fronte alla stessa domanda: perchè questa facoltà appartiene a questa causa sola e non a tutte? Quindi è necessario che esista una connessione tra la causa producente e l'oggetto non ancora prodotto; e questa connessione ci prova appunto la preesistenza del prodotto stesso allo stato di preformazione nella sua causa; perchè del resto come potrebbe la causa essere connessa con alcunchè che non esiste? Tutto questo è riassunto in un antico testo Sankhya citato dal Kaumudi: « Se (i prodotti prima della loro manifestazione) fossero irreali, non si darebbe alcuna connessione (degli stessi) con le loro cause realmente esistenti. E per colui che ammette il sorgere d'un prodotto non connesso (con la sua causa) non può valere la regolare ripartizione (dei prodotti, ossia la regola che un determinato prodotto possa sorgere solo da una determinata causa) ». (Kaum. 45). Questo argomento vale anche contro i Vaiçeshikas, secondo i quali la non esistenza è solo uno tra i fattori determinanti del prodotto. Notiamo anzitutto che questa teoria pecca di complicazione, perchè dal momento che si hanno sotto gli occhi i fattori determinanti materiali d'un prodotto, a che ricorrere ad un'ipotetica non esistenza? Ma del resto questa non esistenza o non ha predeterminazioni speciali ed allora non è fattore determinante, come si è ammesso; o ne ha ed allora non è un'irrealtà. Da questo concludiamo che non si può considerare la non esistenza come fattore determinante (unico o non) della produzione delle cose. (S. pr. bh. 133).

3° L'identità del prodotto e della causa. Il prodotto non è distinto dalla sua causa perchè: 1° Ciò che non è se non una speciale modificazione di alcunchè non può esserne distinto, come p. es. un abito non è alcunchè di distinto dai fili onde esso è composto. 2° Nel caso di due cose distinte sono possibili l'unione e la separazione; ora ciò non è possibile nel caso della causa e del prodotto. 3° Nella produzione di alcunchè da parte della sua causa (come nel caso dell'abito e del filo) non vi ha aumento di peso; ciò che noi possiamo verificare con la bilancia. Quindi noi diciamo

che il prodotto non è se non la causa modificata in questo o quel modo; data ora la realtà dell'uno come potrà l'altra essere irreale? A questa nostra argomentazione muovono gli avversari quattro difficoltà: se la causa è identica all'effetto, che cosa significano ancora la produzione, la distruzione di alcunchè? perchè chiamiamo con nomi distinti la causa ed il prodotto? perchè nell'uso quotidiano siamo tutt'altro che indifferenti a servirci dell'una piuttosto chè dell'altro? Alle prime due domande noi rispondiamo che, come le membra d'una tartaruga scompaiono quando essa le ritira in sè e vengono alla luce quando essa le fa uscire, ma nè nel primo caso vengono ridotte al nulla, nè nel secondo sorgono come per incanto dal corpo della tartaruga, così è per tutti i prodotti relativamente alle loro cause; quando essi vengono fuori ossia vengono alla luce, si dice che essi nascono, sorgono; quando si ritirano, cioè vengono riassorbiti dalla loro causa, si dice che si distruggono: ma in fatto non vi è veramente nè produzione dal nulla, nè ritorno al nulla. Circa poi al terzo punto, come la tartaruga non è punto alcunchè d'altro dalle sue membra che ora si distendono, ora si raccolgono, così anche un vaso, un diadema non sono punto alcunchè di altro dall'argilla, dall'oro di cui constano. La distinzione nominale ha la sua ragione solo nella manifestazione o non manifestazione; così p. es. se il vaso non è ancora manifestato, noi parliamo di esso come di argilla, se è manifestato lo chiamiamo col suo proprio nome «vaso». Nè infine la diversità dello scopo pratico include una distinzione essenziale tra la causa ed il prodotto; perchè noi sappiamo che anche una stessa cosa può servire a più usi, come p. es. il fuoco che brucia, illumina, cuoce. Inoltre convien considerare che altro può essere l'uso d'un tutto, altro l'uso dei componenti presi ad uno ad uno, senza che per ciò se ne possa inferire che sono due cose diverse. Così come i servi che si pigliano per un viaggio singolarmente non compiono altro ufficio che quello di indicare la via ed invece riuniti insieme possono portare la lettiga, allo stesso modo i fili ad uno ad uno non coprono

il corpo, ma presi collettivamente (nello stato d'abito) lo coprono. « Va benissimo, (dirà alcuno), ma la manifestazione è già presente prima del suo sorgere o no? Se no, si deve convenire che vi è produzione d'alcunchè antecedentemente non esistente (la manifestazione stessa); se sì, che bisogno vi è dell'attività producente della causa? E se poi accettate una manifestazione della manifestazione e così via si ha un regressus in infinitum. Quindi è cosa vuota di senso il dire che la produzione non è che una manifestazione » Noi rispondiamo: Il prodotto esiste già nella causa in quanto manifestato ma nella condizione di futuro; quindi non vi è creazione di nulla di antecedentemente non esistente. E d'altra parte l'attività della causa è appunto necessaria affinchè questo prodotto manifestato passi dallo stato di futuro allo stato di presente ossia si attui. Nè così si può dire che vi sia passaggio da una non esistenza all'esistenza; perchè l'esistenza in condizione di futuro e l'esistenza in condizione di presente non sono due opposti contraddicentisi, ma solo due modi successivi d'un'esistenza continua. E se si persistesse ad opporre che così si verrebbe pur sempre a porre un'antecedente non esistenza della manifestazione, noi risponderemmo anzitutto che ciò non detrarrebbe punto all'esistenza eterna del prodotto (del quale solo ora si tratta); ed in secondo luogo che nemmeno ciò è vero. Perchè da noi a voi (o Naiyayikas), vi è questa differenza, che voi prima e dopo dell'esistenza attuale d'un oggetto ponete il non esistere ed identificate l'oggetto stesso con la sua condizione di presente; per noi invece prima dell'esistenza attuale d'un oggetto vi è la sua esistenza nella condizion di futuro, dopo vi è la sua esistenza nella condizione di passato; e la manifestazione o stato presente del prodotto è una condizione del prodotto ma non il prodotto stesso. Perciò per il prodotto non v'è nè anteriore nè posteriore non esistenza, ma esistenza allo stato di futuro ed esistenza allo stato di passato; e per la condizione di presente nemmeno vi è prima o poi un'assoluta non esistenza, ma solo una non esistenza relativa, un'esistenza nella condizione

di futuro o di passato; cosicchè all'atto della manifestazione o della distruzione non vi è una condizione di presente che sorga dal nulla o che torni nel nulla, ma un futuro che si fa presente od un presente che si fa passato. Circa poi all'obbiezione che, affinchè il manifestato nella condizione di futuro passi alla condizione di presente, è pur necessaria un'altra manifestazione, e dovendo anche questa sussistere già nella condizione di futuro, è necessaria una terza e così via all'infinito, noi rispondiamo che ciò non ci importa nulla, non vedendo noi nulla d'illogico nell'ammettere una serie infinita di manifestazioni che si producono istantaneamente all'atto della produzione. E d'altronde la stessa obbiezione potrebbe essere ritorta contro di voi (o Naiyayikas); perchè ciò che per noi è la manifestazione è per voi la produzione (di alcunchè finora non totalmente esistente); e come voi per semplicità non ammettete una produzione della produzione e così via, così noi per semplicità possiamo assumere una manifestazione sola. (S. pr. bh. 137 - 139, Kaum. 45 - 49).

Nota. Posto che ogni prodotto passa per i tre stati di futuro, presente, passato, ne viene che poichè un prodotto è uscito dall'esistenza attuale, esso non vi rientrerà più mai. Il presente è come un breve spazio che ha prima di sè l'infinità del futuro, dopo di sè l'infinità del passato. Esso vi rientra, è vero, sotto altre forme, in altri aspetti; p. es. « quando un filo scompare si cambia in terra, la terra in pianta di cotone, questa in fiori e frutti e poi nuovamente in filo ». (Anir. 69); ma l'individualità perduta è una forma scomparsa per sempre ed anche sotto le identiche apparenze rinnovantisi continuamente si celano prodotti sempre diversi. (S. pr. bh. 135).

Nota 2ª Come quarta prova dell'esistenza dei prodotti nei tre tempi, Vijnana adduce il fatto della percezione sovrannaturale, che sarebbe in caso diverso inspiegabile. Ogni percezione deve avere un oggetto reale; che dal resto se una percezione potesse sussistere senza un oggetto reale, perchè non potrebbe anche essere ciò nel caso della percezione ordinaria? Poichè adunque la percezione (almeno fino a prova contraria) prova l'esistenza dell'oggetto percepito, la percezione soprannaturale prova l'esistenza del prodotto nel passato e nel futuro. E che gli asceti percepiscano realmente il passato ed il futuro si prova in mille modi per mezzo delle Scritture, della Tradizione, delle leggende, etc. (S. pr. bh. 135 - 136).

Dopo d'aver provato che gli esseri non hanno una realtà efimera, nè sorgono dal nulla, ma hanno la loro radice in qualche cosa di eterno, resta a vedere in che cosa questo consista. È esso una sostanza unica da cui tutte le cose immediatamente procedono, od è una pluralità di principii? E nel secondo caso sono questi fra di loro isolati ed indipendenti, o mutuamente connessi e dipendenti da un principio unico supremo? Quest'ultima soluzione è quella a cui il Sankhya s'appiglia. Secondo esso tutte le manifestazioni così del mondo esteriore come del soggetto empirico si possono ricondurre ad un determinato numero di principii; e questi stessi alla lor volta procedono, médiatamente o immediatamente, da un principio supremo unico che deve essere considerato come l'eterna sorgente di tutti gli esseri finiti.

Il criterio di cui il Sankhya si vale per risalire dai singoli esseri ai loro principii e da questi alla loro causa prima ci è riferito nel distico 15° della Karika ed è in perfetta connessione con quanto precede. Già si è veduto infatti che il Sankhya insegna l'identità fondamentale dell'effetto con la sua causa materiale o, ciò che torna lo stesso, dei prodotti coi principii da cui procedono. L'individuazione dell'effetto consiste nelle determinazioni (di luogo e di tempo etc.) e specificazioni (nella forma, nell'azione etc.) che limitano la causa. Ciò che è al disopra degli esseri particolari non è quindi la forma (che è considerata come alcunchè di essenzialmente vario e variabile), ma la sostanza, il substrato indistinto, nel quale sono contenute in uno stato di omogeneità indistinta la loro sostanza, la loro forza, le loro qualità essenziali. Ogni categoria d'esseri presuppone perciò una sostanza indistinta dalla quale è sorta per distinzione l'indefinita varietà dei singoli e nella quale essi dovranno un giorno ridissolversi; ed alla lor volta tutte queste varie sostanze o principii, comunque fra di loro connessi, in quanto sono ancora alcunchè di relativamente distinto, presuppongono necessariamente alcunchè di essenzialmente indistinto che deve essere considerato come il principio ultimo delle cose.

Il distico 15° della Karika scinde questa argomentazione nei quattro punti seguenti:

1° Tutto ciò che è determinato e distinto presuppone sempre una causa relativamente ad esso indeterminata ed indistinta dalla quale s'isola all'atto della produzione e nella quale all'epoca della distruzione si ridissolve completamente. Un vaso d'argilla, p. es. come forma determinata e distinta presuppone di necessità una causa materiale che lo costituisca e che si considera relativamente ad esso come un indistinto; ed è l'argilla informe; perchè la produzione del vaso non è altro che l'isolarsi di esso come distinto dall'argilla indistinta. E così dicasi d'ogni altra forma determinata e distinta; la quale presuppone sempre la separazione di sè stessa da alcunchè di indeterminato ed indistinto. Allo stesso modo quindi possiamo dire che la terra e gli altri elementi grossolani, come prodotti distinti, presuppongono come loro causa alcunchè di indistinto relativamente ad essi; che sono appunto gli elementi sottili; questi alla lor volta, come distinti, presuppongono un indistinto immediatamente superiore, che è la Personalità; e così via. È dunque necessario che la causa ultima alla quale ci arrestiamo sia alcunchè di essenzialmente indistinto, perchè se essa fosse ancora un distinto, per ciò medesimo dimostrerebbe d'essere un prodotto e ci costringerebbe ad ammettere un'altra causa immediatamente superiore, indistinta, che sarebbe essa stessa la causa ultima. Allo stesso risultato possiamo giungere considerando il processo inverso. Un vaso d'argilla presuppone un indistinto anteriore non solamente perchè come forma distinta ha dovuto sorgere da un indistinto, ma anche perchè deve ritornare nel medesimo. Ogni cosa determinata per ciò appunto che è determinata è destinata a perire, a rientrare nell'esistenza indistinta. Così noi sappiamo che la terra e gli altri elementi grossolani rientreranno un giorno negli elementi sottili, che sono relativamente ad essi l'indistinto immediatamente superiore, gli elementi sottili rientreranno nella Personalità etc. Anche a questo modo adunque si vede che se la causa ultima non fosse alcunchè di sommamente indistinto dovrebbe

un giorno risolversi in alcunchè di più indistinto, nel qual caso questo o sarebbe esso stesso l'indistinto supremo ed allora sarebbe la causa ultima, o non sarebbe tale ed allora ne presupporrebbe un altro e così via indefinitamente. (Kaum. 58-59).

2° L'energia o la forza di tutto ciò che è distinto è sempre contenuta in alcunchè che differisce dalla cosa stessa e contiene questa energia medesima allo stato d'indistinto. Così la forza con cui una catena tiene un elefante è già contenuto nel ferro di cui è fatta. Ogni prodotto distinto agisce in virtù d'una forza sua speciale. Ma noi vediamo che questa forza speciale non è altro che la specificazione d'un'energia indistinta la quale è contenuta in alcunchè di relativamente indistinto. « La forza risiedente (allo stato latente) nella causa non è che la giacenza del prodotto nello stato indistinto » (Kaum. 59). Quindi la causa ultima d'ogni prodotto esclude ogni determinazione ed ogni distinzione nel suo agire; ossia deve essere l'indeterminato per eccellenza.

3° Tutto ciò che è spazialmente limitato procede sempre da una causa materiale che è relativamente ad esso meno distinta e meno limitata. Quindi la causa suprema deve essere sommamente indistinta e ad un tempo illimitata. (Kaum. 59-60).

4° L'ultimo punto infine si riferisce alla omogeneità, alla comune natura delle cose. Osservando i distinti il cui complesso costituisce l'universo, noi riscontriamo che ciascuno di essi possiede alcune proprietà, le quali sono con esso congiunte essenzialmente e sono comuni anche ad altri distinti. Ora tutte quelle cose le quali hanno il comune carattere d'essere inseparabilmente connesse con certe qualità hanno per causa comune alcunchè d'indistinto (relativamente ad esse) di cui le dette qualità costituiscono l'essenza. (Kaum. 60). Questa osservazione si applica anche alla causa suprema; perchè, come vedremo, in tutte le cose più o meno distinte noi riscontriamo alcuni caratteri comuni (i tre gunas); dal che ci è forza concludere che tutte le cose hanno una

causa comune la cui essenza è costituita dai tre caratteri fondamentali suddetti.

Questa causa è l'indistinto supremo, che il Sankhya chiama col nome di Prakriti (o Pradhanam) e noi diremo Natura. Come il nome stesso indica, essa è ciò che preesiste alla creazione; ossia è l'indeterminatezza prima la quale produce dal proprio seno la molteplicità delle esistenze finite e periture e nella quale le medesime si ridissolvono nuovamente all'epoca della dissoluzione finale. Essa è la causa materiale (upadanakaranam), il substrato di tutte le cose, e come sostanza, e come forza. Ciò che la induce ad agire, ad evolversi sono, come vedremo, l'ignoranza (come causa efficiente generale) ed il merito (come causa specificante); ma nè l'ignoranza, nè il merito aggiungono qualche cosa all'attività sua, poichè essa è per sè essenzialmente attiva, ossia è ad un tempo sostanza e forza. (S. pr. bh. 234; Yogasutra IV 3; v. anche Refut. 39). Essa è universale ed eterna, perchè è il substrato di tutte le cose; immobile perchè sebbene sia attiva e capace d'uno sviluppo interno non cambia, nè potrebbe cambiare di posto; per sè esistente ed indipendente perchè la sua esistenza non dipende da alcunchè d'altro e ciò che essa ha ha da sè stessa; ed infine supremamente indeterminata perchè non essendo sorta per distinzione da alcun'altra causa non presenta alcun carattere particolare che sia la specializzazione d'un carattere più generale appartenente ad una causa superiore. (Karika 10).

I nostri sensi che percepiscono a mala pena le forme più grossolane in cui la Prakriti si manifesta non arrivano a percepirla direttamente perchè essa è alcunchè di sovrasensibile, o, come la Karika si esprime, a causa dell'estrema sua finezza-(Kar. 8; S. Sutra I 109). Ma la sua esistenza ci è provata per induzione da quella dei suoi prodotti. (S. Sutra I 110).

La sua essenza ci è rivelata in egual modo dall'esame

dei singoli esseri che ne sono la manifestazione. « Noi sappiamo dall'esperienza, dice il Kaumudi, che le stesse qualità essenziali le quali appartengono ai prodotti appartengono all'essenza della causa ». Ora noi rivolgendo il nostro sguardo al mondo sensibile vediamo che tutti gli oggetti si raggruppano sotto le categorie supreme di oggetti piacevoli, dolorosi, indifferenti. Da questo noi dobbiamo concludere che la loro causa, cioè la Natura, deve possedere le essenziali qualità del piacere, del dolore e della indifferenza, ossia (in virtù del principio di identificazione d'una qualità essenziale col suo substrato materiale), deve constare di tre fondamentali constituenti che portano in sè l'essenza del piacere, del dolore e dell'indifferenza. (Kaum. 43, 58; S. pr. bh. 64, 83, 149; Sarvadarçanasangraha 226 - 227).

Questi tre elementi fondamentali, piacere (sattva), dolore (rajas), e indifferenza (tamas) sono detti g u n a s. La parola « guna » si usa ordinariamente nel senso di qualità. Ma conviene guardarsi bene dal considerare i tre gunas come tre attributi o tre qualità della Natura. Essi debbono essere riguardati come tre costituenti sostanziali della medesima; i quali si manifestano bensì a noi con le qualità del piacere, del dolore e dell'indifferenza, ma che non perciò cessano d'essere sostanze (S. pr. bh. 70, 144; Wilson 52 - 53). Infatti essi hanno la facoltà di separarsi e di unirsi e posseggono le qualità della leggerezza, mobilità, etc. (S. pr. bh. 70); mentre si sa che solo una sostanza può essere dotata di qualità e che non si danno qualità di qualità (Refut. 43). Onde nei Sankhya Sutra (VI 39) è detto: « Il sattva etc. (i tre costituenti) non sono qualità della Natura perchè essi la costituiscono essenzialmente ».

Nè l'essere la natura costituita dai tre gunas contraddice alla sua unità; perchè ciascuno di questi tre gunas è omnipresente nel senso che non vi è punto dello spazio in cui non si trovino riuniti (sebbene in varia proporzione) tutti e tre i medesimi (S. pr. bh. 144; si confr. la nota del Garbe ib. 147): per modo che i tre costituenti non sono da concepirsi come tre parti o tre elementi della Natura spazialmente

limitati e limitantisi a vicenda, ma sibbene come tre essenze omnipresenti dalla cui intima unione risulta un essere unico. Così, dice Gaudapada, il Gange riunisce in un fiume solo le tre correnti che scendono dal capo di Rudra (Gaud. 63). « E così (per riferire un ingegnoso paragone del Davies) noi percepiamo la luce come una sostanza semplice ed incolora, sebbene sia formata dall'intima unione di raggi colorati la cui individualità si perde o rimane indistinta in ciò che noi dicjamo luce » (Davies 37).

Il sattva è luminoso e lieve (Kar. 13); esso è il substrato di tutto ciò che è buono, bello, lieto, perfetto; alleggerisce ed illumina le cose ed è causa del loro perfetto funzionamento; nei sensi e nella mente è ciò che rende possibile la conoscenza.

Il rajas (dolore, passione) è l'elemento attivo, eccitante; esso è il substrato di tutto ciò che è azione, mobilità, dolore; sta come un medio fra il sattva ed il tamas ed eccita gli altri due costituenti, per sè inerti, all'azione.

Il tamas infine è l'elemento più grossolano ed ottuso; esso è il substrato di tutto ciò che è immobile, tenebroso, sonnolento, torpido, abbietto; ottenebra le menti, ritarda il moto; induce dappertutto insensibilità ed inerzia (Kaum. 55 Gaud. 54-56; cfr. la Maitr. Up. III 5).

Il Markus (Die Yoga Philos. 21-22) così ne descrive la natura: « La prima delle tre essenze è il sattva, cioè l'essenza κατ'ἐξοχήν, il vero e proprio essere. La parola sattva viene generalmente tradotta con « bontà ». E veramente esso è l'incorporazione, la sostanza della bontà, della verità, della perfezione, dell'elevazione morale ed intellettuale. Sereno e radioso, esso è ciò che vi ha di più divino nel mondo della materia;... perciò è nel mondo celeste in decisa prevalenza. Da esso sono la fortuna e la beatitudine; quindi anche la felicità dell'amore e la sensibilità per la bellezza e la grazia. Esso è in generale l'elemento ideale, luminoso; dà all'occhio lo splendore, al linguaggio l'intelligibilità; e come specchio dell'anima rende possibili la conoscenza e

l'agire cosciente. Il suo splendore e la sua purezza non hanno nulla di comune con quella del sole; poichè esso è alcunchè di ben più elevato e più nobile che la luce elementare o fisica dalla quale viene espressamente distinto. Per ultimo s'aggiunga ancora l'alta quiete ed indifferenza in cui esso tende a permanere; quiete ed indifferenza per le quali è reso possibile al saggio ed al pio giungere ai limini della liberazione

La seconda delle essenze è il rajas, ossia l'eccitazione, l'impulso, la passione. In luogo di alta quiete e serenità divina noi troviamo qui un essere eccitato ed instabile, un correre, un precipitarsi, un agitarsi impaziente e senza posa; in luogo di celeste armonia divisione e disunione; in luogo della stretta affinità ed elezione per ciò che conduce e coopera al supremo ed ultimo fine dell'esistenza la tendenza a mandar tutto ciò in rovina; invece di beatitudine tormentoso e cocente dolore o quanto meno afflizione, in breve miserie e contrarietà d'ogni specie; in vece della felicità dell'amore gli affanni del medesimo e la gelosia. Così è il rajas l'attaccamento al mondo, il motivo impellente di ogni vivere e di ogni naturale agire, la potente leva dell'universa miseria del mondo. — La terza essenza, il tamas, è il contrario dei due precedenti. Esso significa propriamente l'oscurità, le tenebre. E tenebre e cecità esso è in tutti i sensi nei quali abbiamo chiamato luminoso il sattva; quindi specialmente significa oscuramento spirituale, acciecamento, traviamento, confusione, follìa; l'impotenza della distinzione fra dovere e peccato, fra beatitudine e miseria. Alla nobile e divina quiete, all'eccelsa fermezza del sattva esso si oppone come mollezza ed indolenza; e al rajas come immobilità, impedimento, schiavitù. Il sonno porta l'impronta di amendue questi caratteri ad un tempo. Così è il tamas di carattere prevalentemente negativo; ed anche i rari tratti positivi sono, per così dire, d'un carattere nihilistico che si manifesta in quanto ciò che al naturale giudizio appare come desiderabile e pregevole vien fatto oggetto d'orrore e di cieco furore, non per convinzione e

saggio scelta del meglio (le quali debbono anch'esse certamente condurre al rinunciamento a tutti i beni terreni), ma puramente per cieco fanatismo ».

I tre costituenti hanno la proprietà di dominarsi mutuamente: quando il sattva prevale agli altri due esso impone a questi le sue qualità e si manifesta come gioia e come luce; e così quando prevale il rajas esso s'impone agli altri due manifestandosi con l'attività e col dolore; e quando il tamas trionfa esso maschera le proprietà degli altri due con la propria inerzia ed insensibilità. Nello stesso tempo anche essi si completano ossia si sostengono a vicenda: si sostituiscono l'uno all'altro sì che sembra che si trasmutino l'uno nell'altro; ed essendo omnipresenti permangono sempre fra loro inseparabilmente connessi (Kaum. 54).

Sebbene di natura opposta fra loro nell'agire essi combinano la loro azione sì da produrre un determinato effetto; come per esempio fanno l'olio e lo stoppino che, pur essendo avversi al fuoco, nondimeno quando, uniti assieme, entrano con esso in connessione producono nella lampada la luce; o come i tre umori, bilioso, ventoso e flemmatico i quali si avversano mutuamente e producono malattie se l'uno prevale sull'altro, ma che, equilibratamente uniti, sostengono la nostra vita organica (Kaum. 55-56).

Ma anche nel cooperare ad un fine comune l'azione loro varia continuamente, sì che un istante prevale il sattva ed allora gli oggetti in cui ciò avviene ci sono fonte di gioia; in un altro istante prevalgono il rajas od il tamas ed allora la gioia si trasmuta per noi in dolore, in eccitamento, in abbiezione, in insensibilità. Così una bella donna che è per chi la possiede fonte di piacere può essere causa di dolore alle cuncubine di suo marito e causa di abbiezione al dissoluto che inutilmente la desidera. E perchè mai ciò? Perchè nel primo momento prevale in essa la natura del sattva, nel secondo la natura del rajas, nel terzo la natura del tamas (Gaud. 50; Kaum. 56).

Del resto la loro azione varia può esplicarsi anche in un solo e medesimo istante; perchè nonostante che nella loro riunione l'intensità di ciascuno varii rapidissimamente ed ora prevalga l'uno, ora l'altro, tuttavia l'azione del guna prevalente non distrugge per ciò quella degli altri due, la quale può medesimamente, quando l'oggetto ci si presenti piuttosto sotto certi aspetti che sotto certi altri, farcisi sentire a preferenza di quella del primo guna. Così è per es. che le nubi nelle quali la oscura natura del tamas prevale possono coprendo i cieli rallegrare la terra riarsa dal sole ed animare con la pioggia il solerte lavoro dei contadini (Gaud. 50).

Dal loro stato di equilibrio perfetto risulta la Natura nella sua fase di indistinto (periodo della dissoluzione universale). In questo stato i tre gunas si trovano dappertutto in una combinazione perfettamente uniforme ed equilibrata; in nessun luogo prevale l'uno o l'altro; e sebbene essi siano per loro natura mobilissimi, in nessun luogo questa loro perfetta uniformità si altera perchè le loro proporzioni non si mutano: il sattva si sostituisce sempre al sattva, il rajas al rajas, il tamas al tamas.

Dalla rottura invece di questo equilibrio risulta la creazione. Nella creazione la costituzione perfettamente uniforme si altera; si formano come dei punti di concentramento di ciascuno dei tre elementi i quali si combinano in proporzione varia sottentrando l'uno all'altro e sopraffacendosi a vicenda l'un l'altro; e così dalla varietà delle loro combinazioni risulta la varietà del mondo sensibile. Come l'acqua caduta dalle nubi, dice Vacaspati, che ha un gusto solo, quando cade su questo o su quel punto del terreno si modifica così che essa prende il gusto della noce di cocco, del vino di palma, del « bel » etc. e diventa qui dolce, là acida, amaro, astringente, etc., così in virtù delle differenti combinazioni dei tre costituenti nei varii punti dello spazio la Natura originariamente omogenea dà origine alle forme indefinitamente varie dell'esistenza (Kaum. 60 - 61; S. Sutra VI 42; S. pr. bh. 352).

Nota. La teoria Vedantica della causa materiale è rigettata nel Sutra V 65: « Nè l'Anima, nè l'Ignoranza, nè amendue (possono essere) la causa materiale del mondo per via della immutabilità (dell'Anima). Anzitutto il Sankhya esclude in modo assoluto che il mondo si possa concepire come una manifestazione dello Spirito. « L'opinione Vedantica che l'intelligente Brahma sia la causa materiale del mondo è insostenibile perchè il prodotto sarebbe in questo caso d'un carattere affatto differente dalla causa. Perchè questo mondo che dal Vedanta è considerato come il prodotto di Brahma è percepito come non intelligente ed impuro, per conseguenza d'un carattere diverso da Brahma. Brahma alla sua volta è dichiarato dalle S. Scritture essere d'un carattere diverso dal mondo, cioè intelligente e puro. Ma cose d'un carattere affatto differente non possono stare fra loro nel rapporto di causa materiale e di prodotto. Prodotti come p. es. gioielli d'oro non possono aver per causa materiale l'argilla; nè l'oro può essere causa materiale di vasi d'argilla; ma i prodotti di natura simile all'argilla originano dall'argilla; i prodotti di natura simile all'oro dall'oro. Nello stesso modo questo mondo che è non intelligente e comprende in se piacere, dolore ed indifferenza può essere unicamente il prodotto d'una causa essa stessa non intelligente e composta di piacere, dolore ed indifferenza; ma non di Brahma che è di un carattere affatto diverso..... Questo mondo non può quindi avere per causa materiale Brahma ». (Comment. di Çankara ai Ved: Sutra II 1, 4. Thibaut I 300-302; cfr. anche Sarvadarç. 226). E tutti quei passi delle Scritture, Vijnana aggiunge, nei quali la produzione delle cose viene attribuita all'Anima non hanno altro fine che la glorificazione dell'Anima stessa, ma non debbono essere presi alla lettera, perchè altrimenti sarebbero in contraddizione con altri nei quali l'immaterialità e l'immutabilità dell'Anima sono espressamente insegnate. (S. pr. bh. 91-92, 348).

Resterebbe che causa materiale delle cose fosse l'Ignoranza. Ma o essa è irreale, e non può in tal caso essere causa materiale di ciò che secondo noi e reale; od è reale, ed allora o è una qualità, o una sostanza. Se è una qualità, come può una qualità essere causa materiale d'alcunchè? Ed inoltre, poichè l'Anima non ha qualità ed è immutabile, a chi appartiene? Se è una sostanza, allora non differisce dalla Natura, ma ciò è in contraddizione con la dottrina vedantica dell'essere unico. In ogni caso quindi la teoria vedantica relativa alla causa materiale è da rigettarsi. (S. pr. bh. 298-299).

I principii emanati nei quali si distingue l'omogenea indeterminatezza della Natura ed il cui insieme costituisce il mondo empirico sono in numero di ventitre e l'ordine nel quale essi si producono è il seguente: dalla Natura emana l'Intelligenza; dall'Intelligenza la Personalità; da questa per un lato il manas ed i dieci organi di senso e

d'azione; per l'altro i cinque elementi sottili dai quali procedono in ultimo i cinque elementi grossolani.

Questi principii sono prodotti; passeggieri, perchè sebbene l'essenza loro sia eterna, essi nella loro forma di prodotti avendo avuto un principio sono pur destinati ad avere una fine; limitati perchè nessuno di essi è presente in tutti i punti dello Spazio; mobili perchè sotto le molteplici loro forme migrano, passano continuamente da un luogo all'altro; molteplici perchè diversi gli uni dagli altri; relativi perchè esistono solo in grazia dell'esistenza della causa; distintivi perchè essi sono come i segni, le forme che modificano in una varietà indefinita di esistenze la sostanza unica ed omogenea della Natura; mutuamente connessi perchè sono in relazione continua fra di loro; ed in ultimo dipendenti perchè le loro proprietà e la loro attività dipendono interamente dalle proprietà e dall'attività della Natura che in essi si specifica (Kar. 10).

Il primo dei prodotti della Natura, l'Intelligenza, è quella sostanza od essenza la cui funzione particolare è la determinazione distinta, la comprensione delle cose. Come prodotto della Natura essa è naturalmente non spirituale ossia inconscia, ma non deve essere considerata come alcunchè di materiale nel vero senso della parola. Essa può in certo modo essere considerata come il Pensiero inconscio che il Sankhya pone come fondamento non solamente dell'essere nostro, ma di tutto gli esseri corporei ed incorporei del mondo empirico. Il nome con cui il Sankhya la designa è quello di Buddhi (intelligenza); e di Mahat (il grande), perchè essa è il primo ed il più importante dei prodotti della Natura.

Dall'intelligenza procede la Personalità (ahamkara). Essa è al pari della Intelligenza una sostanza, un principio la cui funzione si manifesta nel sentimento dell'io. Per mezzo suo l'individuo pensa e pone sè stesso non genericamente, ma in questo o quel modo, con certi determinati attributi che ne costituiscono l'individualità. In un sogno

quando una persona pensa sè stessa come una tigre, non è presente allora ad essa il concetto che essa è un uomo; questo porre sè stesso come questo o quel determinato essere è appunto la funzione della Personalità (Kusumanjali tr. Cowell p. 17); la quale è, come l'intelligenza un principio inconscio il quale ci si rivela, alla luce dell'anima, nella coscienza della nostra individualità. « Ahamkara è il concetto che io sento, io odo, io vedo, io son ricco, io son dio e simili » (Ballant. p. 9).

L'ahamkara dà origine a due serie di produzioni secondo che è affetto dal sattva o dal tamas. In quanto prevale in esso la luminosa natura del sattva, dal suo seno scaturiscono le sostanze che sono gli strumenti della conoscenza, ossia gli undici organi di senso e d'azione; in quanto vi prevale la tenebrosa natura del tamas da esso procedono le sostanze materiali (in l. s.), insensibili, ossia i cinque elementi sottili. Il rajas non causa direttamente la produzione di alcunchè; ma la sua presenza è richiesta per ambo le produzioni; chè il sattva ed il tamas sono per sè inattivi e non produrrebbero nulla se il rajas con la sua attività non li mettesse in movimento eccitandoli alla produzione (Gaud. 93; Kaum. 71-72; Sarvadarç. 222; cfr. Hall Intr. to the Sankhya Sara 35).

Nota. Vijnana interpreta invece il sutra II 18 nel senso che dall'ahamkara modificato dal sattva procede il solo manas, laddove gli altri dieci organi procederebbero dall'ahamkara modificato dal rajas (S. pr. bh. 188-189). È una differenza, come si vede, di poco momento.

Gli organi di senso e d'azione che in numero di undici emanano dalla Personalità sono i cinque organi di senso, i cinque organi d'azione ed il manas. I cinque organi di senso sono l'organo dell'udito, del tatto, della vista, del gusto, dell'odorato. I cinque organi d'azione sono l'organo della voce, le mani, i piedi, l'apparato escretore e l'apparato generatore (S. S. II 12; Kar. 26). Il nome comune usato a designare i predetti organi è « indriya » (facoltà). Conviene avvertire di non cader nell'errore di considerare questi dieci organi come una cosa sola con gli strumenti

materiali del senso e dell'azione, per es. gli occhi etc., che appartengono al corpo materiale composto degli elementi grossolani. Essi sono altrettante sostanze o principii sovrasensibili, dotati della facoltà di funzionare in un dato modo. « Il senso (è detto nel s. II 23) è alcunchè di soprasensibile e sono in errore coloro che considerano come identici l'organo e la sua sede ». Gli occhi, le orecchie etc. non sono che la sede materiale dell'organo della visione dell'audizione etc.; e la visione, l'audizione etc. avvengono propriamente nel rispettivo organo sovrasensibile il quale è la sostanza che sottosta, come causa materiale, a tutti i singoli fenomeni di visione, di audizione etc.

Il manas, il senso interno dei Buddisti, è l'organo la cui funzione si manifesta nell'attività interiore (ma sempre inconscia) del nostro io. Esso è ad un tempo organo di senso e organo d'azione, e nel suo agire s'identifica in certo modo con ciascuno degli altri dieci organi, pur restando uno in sè stesso (S. pr. bh. 193); perchè sì gli organi di senso come quelli d'azione non agiscono in relazione ai loro oggetti se non subordinatamente al manas. In unione con l'Intelligenza (la facoltà generica di apprendere le cose) e la Personalità (il sentimento dell'io) esso costituisce l'organo interno, che è come il centro (inconscio) della vita interiore e della vita organica, la sede materiale dell'anima empirica. Di esso si tratterà discorrendo della costituzione dei singoli esseri.

Dall'ahamkara modificato dal sattva hanno origine i principii della soggettività; dall'ahamkara modificato dal tamas hanno origine i principii che costituiscono il mondo empirico obbiettivo, ossia i cinque elementi sottili dai quali derivano successivamente i cinque elementi grossolani.

I cinque elementi grossolani sono l'etere, l'aria, la luce, l'acqua, la terra; che sono gli elementi materiali nel vero senso della parola, ossia percepibili sensibilmente (S. pr. bh. 74). Perciò appunto essi presuppongono l'esistenza degli elementi sottili. Ogni parte, anche la più minuta, degli

elementi materiali non cessa d'essere alcunchè di materiale, ossia percepibile dai sensi esterni; e quindi capace di risvegliare per mezzo di questi un'indefinita varietà di sensazioni piacevoli, dolorose, indifferenti. A questa varietà deve sottostare come causa materiale un'unità indistinta; che deve quindi essere alcunchè di sottile (S. pr. bh. 76); vale a dire alcunchè di soprasensibile (S. pr. bh. 128). In correlazione alle cinque categorie di impressioni (corrispondenti ai cinque sensi esterni) devono quindi esistere cinque principii nei quali ciascuna di esse si trova nello stato di indistinzione; e sono gli elementi del suono, del colore, della tangibilità, del sapore e dell'odore. L'elemento del suono possiede la qualità del suono in astratto, ma non i differenti suoni possibili che noi udiamo; l'elemento del colore possiede la qualità del colore in astratto, ma non i differenti colori che noi vediamo e che facendo impressione sul nostro senso destano in noi sensazioni piacevoli, dolorose o indifferenti; e così dicasi degli altri, ciascuno dei quali possiede la sua qualità caratteristica, ma nella sua omogeneità e purezza; onde il loro nome di tanmatra (id solum) (Kaum. 82). Anch'essi constano, come ogni altro prodotto della Natura, dei tre costituenti, ma siccome non possono entrare in contatto con gli organi corporei così non possono causare alcuna sensazione, laddove gli elementi grossolani possono essere percepiti dai sensi in quanto in essi i tre elementi fondamentali si distingono e si specificano nella varietà delle impressioni. Per questo la Karika 38 chiama gli elementi sottili le sostanze indistinte (S. pr. bh. 74-85, 206; Gaud. 120; Garbe 236-237).

Dagli elementi sottili procedono i cinque elementi grossolani; nei quali gli effetti del sattva, del rajas e del tamas sono percepibili perchè distinti. Pel sopravvento del sattva sono sereni, piacevoli, luminosi, leggieri; pel sopravvento del rajas sono paurosi, dolorosi, instabili, attivi; pel sopravvento del tamas sono insensibili, oscuri, stupidi, pesanti (S. S. III 1, S. pr. bh. 206; Kam. 83).

L'ordine secondo il quale essi procedono dagli elementi

sottili è il seguente: dall'elemento del suono procede l'etere, la cui proprietà caratteristica è il suono; dalla combinazione dell'elemento del suono con l'elemento della tangibilità procede l'aria, le cui proprietà caratteristiche sono il suono e la tangibilità; dalla combinazione degli elementi del suono e della tangibilità con l'elemento del colore procede la luce, le cui proprietà caratteristiche sono il suono, la tangibilità ed il colore; e così progressivamente per l'acqua ed il sapore, la terra e l'odore (Kaum. 68; si confr. Manu I 20).

L'etere (akaça) è ciò che da luogo, ciò che contiene le cose, quindi lo spazio in generale; perchè secondo il Sankhya anche lo spazio è oggetto di percezione e quindi materiale (Anir. 238). In quanto poi esso è specificato e determinato in questo o quel modo esso è chiamato spazio o tempo (Anir. 96).

Nota. Conformemente alla teoria Vaiçeshika, secondo la quale il tempo e lo spazio sono due sostanze uniche, eterne ed infinite, le quali vengono limitate e determinate per via di connessione con gli accidenti materiali, Vijnana sembra far distinzione fra il tempo e lo spazio puri, eterni, infiniti ed unici, concepiti come qualità dell'etere puro, ed il tempo e lo spazio limitati, i quali non sarebbero che due qualità dell'etere specializzato per effetto della connessione con gli aggregati materiali (S. pr. bh. 185). Sembra però che la vera dottrina del Sankhya sia quella superiormente esposta; secondo la quale accanto all'etere (concepito come lo spazio puro) non esistono altrimenti un tempo ed uno spazio puro come qualità di esso; sibbene solamente questo o quello spazio (fisico), questo o quel tempo, i quali non sono altro che l'etere stesso in quanto determinato dagli accidenti materiali. Il tempo (dice Vacaspati) ha presente, passato ed avvenire; ma queste tre rappresentazioni non possono in alcun modo venir spiegate dal tempo puro quale è ammesso dai Vaiçeshikas perchè esso è unico; e tanto è vero ciò che essi ricorrono per spiegarle alla connessione del tempo puro con gli upadhis (aggregati materiali la cui connessione non è essenziale). A che dunque il tempo puro? A noi basta considerare il tempo come attributo di questi stessi upadhis, risultante dall'ordine che vi è tra essi, attributo molteplice ed inerente a ciascuno di essi; e non abbiamo punto bisogno d'un preteso tempo puro. (Kaum. 78 - 79).

Nota 2ª. È noto come i Vaiçeshikas asseriscano essere le sostanze materiali composte di atomi, ossia di parti infinitamente piccole ed eterne dalla cui aggregazione risulterebbero i corpi. Questa teoria è combattuta nei sutra V 87 - 88. La tradizione (Manu I 27), ivi è detto, e la ragione convengono

nell'asserire che la materia è un prodotto. Ora è un assioma noto che ciò che è prodotto è perituro; quindi gli atomi non sono eterni nè a parte ante nè a parte post (S. pr. bh. 308). Di più essendo prodotti, non possono per conseguenza nemmeno essere senza parti, cioè infinitamente piccoli (S. pr. bh. 308 - 309).

Con la teoria degli elementi si chiude l'esposizione dei principii cosmologici del Sankhya. Considerando ora questa dottrina nel suo complesso, è impossibile non riconoscere che essa ha in sè qualche cosa di incompleto e di oscuro; e che è difficile, considerando nudamente i dati precedenti, formarsi una concezione chiara, sensata, razionale dell'essenza e dell'origine delle cose. Prima di procedere innanzi ci incombe quindi l'obbligo di completare, se è possibile, la nostra esposizione, ricercando quale sia il senso più intelligibile e più logico che queste teorie in sè racchiudono; e di chiederci: Che cosa intende in Sankhya col far derivare il mondo dalla Natura per mezzo dell'intelligenza e della Personalità, e col porre la medesima come costituita di piacere, dolore ed indifferenza? Ci troviamo noi dinanzi ad una concezione realistica od idealistica?

La prima di queste interpretazioni ha certamente in suo favore l'autorità dei commentatori indiani, la cui esposizione dà a queste dottrine un aspetto decisamente realistico. La Natura, l'Intelligenza e la Personalità sono concepite come veri esseri cosmici esteriori alla coscienza, come sarebbe nel caso degli atomi dei Vaiçeshikas; l'evoluzione dei principii dalla Natura come un processo cosmico indipendente dal soggetto empirico: l'intelligenza e la personalità individuali non esistono che come parti dell'Intelligenza e della Personalità cosmica (S. pr. bh. 80 - 81). Allo stesso modo i tre gunas sono pensati come alcunchè di realmente esterno alla coscienza e diverso dal piacere, dolore ed indifferenza della sensazione (S. pr. bh. 83 - 84). Gli autori recenti si attengono per la maggior parte fedelmente a questa interpretazione; così anche il Garbe il quale afferma risolutamente il carattere realistico, quasi materialistico del Sankhya (o. c. 197 - 198).

Occorre però osservare che l'interpretazione del nostro sistema non deve in nessun modo essere cercata nei commentatori indiani. La loro esposizione dà a vedere chiaramente che il Sankhya all'età loro aveva già da lungo tempo cessato d'essere un sistema vivente per diventare una dottrina tradizionale, un assieme di morte formule il cui intimo senso non era più inteso. I loro commenti ci rendono in modo chiaro ed accurato, spesso anche abile, il lato formale, i contorni esteriori, per così dire, delle singole teorie; ma non ne penetrano lo spirito, non ce ne danno il profondo significato e la connessione logica. Ciò è confessato da Vijnana nel passo seguente del Sankhya Sara citato dal Bhandarkar; « L'unica prova della produzione del Mahat dalla Prakriti e dell'Ahamkara dal Mahat è l'affermazione del sistema: per inferenza si arriva solo alla generale conclusione che un effetto ha una causa; ma quanto all'ordine di produzione non vi può essere inferenza diretta a mostrare se gli elementi grossolani siano i primi prodotti e da essi gli organi interni (Intelligenza etc.), ovvero se questi ultimi sieno prima e da essi derivino gli elementi ».

D'altra parte poi questa interpretazione ci avvolge in gravi difficoltà. L'intelligenza e la Personalità esistono, si è detto, come esseri cosmici per sè stanti, indipendenti dall'individuo. Ma come accade allora che, astrazione fatta dalle divagazioni mitologiche e dalle arbitrarie esplicazioni di Vijnana, gli altri testi non considerano mai l'Intelligenza e la Personalità che come alcunchè d'individuale? Ed inoltre quale è in questo caso il significato della teoria dei tre gunas? Gli inutili tentativi del Markus (p. 22) mostrano che non è possibile giungere per questa via ad alcun risultato soddisfacente. Ma la difficoltà maggiore consiste nell'impossibilità di attribuire un significato qualsiasi alla teoria dei ventitre principii. Qual senso può avere infatti una dottrina che fa sorgere l'intelletto (sia pure inconscio) dalla materia (in questo senso il Garbe concepisce la Natura) e dall'intelletto la personalità e da questa i sensi e gli elementi?

L'interpretazione idealistica ha invece anzitutto il vantaggio di eliminare queste difficoltà; e cioè di permettere fino ad un certo punto di ricavare da queste teorie una concezione d'insieme astrusa certamente e straniera al nostro modo di pensare, ma non illogica nè inintelligibile e nello stesso tempo consona all'indole dell'antico pensiero indiano. Ma essa ha di più in suo favore un altro argomento che è certamente di grandissimo peso; ed è l'analogia d'un sistema della cui stretta affinità col nostro e comune origine se è già altrove discorso, voglio dire dell'antico Buddismo.

Il riconoscimento della realtà empirica e transcendente delle cose e della pluralità degli individui non tolgono al Buddismo il suo carattere idealistico. Come questa pluralità sia conciliabile con un sistema che considera il mondo intiero come una produzione del pensiero individuale sarà facilmente concepibile quando si pensi che l'antico Buddismo non prende in diretta considerazione il mondo, ma l'individuo. La sua speculazione, d'un carattere eminentemente pratico, non si cura delle questioni che, come quella della pluralità degli individui, dell'eternità o non del mondo, dell'infinità o non del mondo, non sono in diretto rapporto con la salute dell'individuo: essa ha per iscopo non di dare un'esplicazione del problema delle cose, ma di condurre l'individuo alla liberazione. Il problema che essa si propone è il seguente: Perchè l'individuo soffre la schiavitù del dolore? « Se questo è anche quello è; se questo sorge anche quello sorge: se questo non è anche quello non è; se questo scompare anche quello scompare »: tale è il modo d'argomentare che spesso ricorre nei sacri testi del Buddismo e che dovette probabilmente essere proprio anche a Budda (Old. 212). Il nesso causale ossia la serie successiva delle cause dell'esistenza, in cui risiede, secondo Budda, l'esplicazione del problema del dolore, è un'applicazione ed un risultato di questa dialettica. Quale è la causa della vecchiaia e della morte e di tutte le altre miserie dell'esistenza? La nascita. E la nascita è perchè è l'esistenza; ossia è una conseguenza dell'esistenza metafisica dell'individuo anteriormente alla

nascita. L'esistenza alla sua volta è perchè è l'inerenza all'esistenza; ossia (per tradurre questo concetto in un analogo concetto moderno), perchè vi è una volontà metafisica d'esistere che è come il germe dell'esistenza individuale empirica. La volontà metafisica è perchè è il desiderio; ossia è l' effetto delle volizioni e dei desideri concepiti dall'individuo nelle esistenze anteriori. Il desiderio è perchè è la sensazione: l'individuo desidera perchè sente piacere e dolore ed ama ciò che è fonte di piacere, fugge ciò che è fonte di dolore. La sensazione nasce dal contatto fra i sensi e gli oggetti dei sensi. Il contatto nasce dall'esistenza dei sensi e dei loro oggetti. Ma e i sensi e i loro oggetti non sono se non perchè è il nome e la forma; ossia perchè vi è un'individualità (il nome e la forma sono, secondo il Buddismo, l'essenza dell'individualità) la quale pone sè stessa come soggetto. E questa individualità è perchè è l'intelligenza; in quanto che solo perchè vi è il pensiero può il soggetto pensare e porre sè stesso. Ed infine quale è la causa di tutti questi Sankharas o forme dell'esistenza? È l'ignoranza delle sante verità del Buddismo.

Certamente sarebbe un esagerare la portata di questo nesso causale il volerne desumere una teoria qualunque dell'origine delle cose od anche solo una teoria della esistenza individuale (come ha infruttuosamente tentato l'Oldemberg); ed è anzi difficile vedere in qual rapporto essa stia con la teoria dei cinque Khandas od aggregati che costituiscono l'individuo. Ma in ogni modo pur considerandolo solamente nel suo ristretto senso di serie logica delle cause successive del dolore dell'esistenza, si vede che anch'esso porta l'impronta del carattere idealistico dell'antica speculazione delle Upanisadi. Astrazione facendo infatti dai due ultimi termini, che, come non connessi direttamente col resto della serie, sono perciò nei testi buddistici sovente omessi, e che non significano altro se non che il complesso di tutte queste manifestazioni è perchè è l'ignoranza individuale delle verità da Budda proclamate, tolta la quale ignoranza

sono tolti tutto i Sankharas e quindi tolta tutta la serie che ha inizio dall'intelligenza, come termini fondamentali e cause efficienti di tutta la serie (quindi anche dei sensi e del mondo degli oggetti) rimangono la personalità e l'intelligenza dell'individuo. Il mondo esteriore non è considerato pertanto come alcunchè di assolutamente obbiettivo ed indipendente, ma bensì come un effetto obbiettivo solo di fronte agli organi della conoscenza, come un dispiegamento del pensiero individuale, come una proiezione di forze misteriose il cui centro è nell'individuo stesso. Esso non è, in una parola, che una creazione dell'individuo; e nello stesso tempo una parte dell'individuo stesso. In questo senso così si esprime un passo d'una scrittura buddistica citato dall'Oldemberg: « Io non conosco fine al dolore, (dice Budda), se non si è raggiunta la fine del mondo. Ma io vi dico che in questo corpo animato alto come una tesa risiede il mondo e l'origine del mondo e l'annientamento del mondo e la via all'annientamento del mondo » (Old. Buddha etc.[2] 286).

Considerando ora comparativamente a questo nesso causale la dottrina del Sankhya, è facile riconoscere che essa non è in certe sue parti se non un'elaborazione più razionale ed uno svolgimento del nesso medesimo. La causalità fondamentale dell'ignoranza soggettiva come radice prima di tutte le manifestazioni dell'esistenza empirica è mantenuta anche nel Sankhya; sebbene esso, come vedremo, intercali tra l'ignoranza e la schiavitù un altro termine, la connessione. La serie subordinata delle cause ossia il nesso causale che ha inizio pel Buddismo dall'intelligenza si scinde per il Sankhya conformemente alla sua distinzione fra cause efficienti della schiavitù e cause materiali o substrati sostanziali in due nessi causali, dei quali l'uno costituisce la cosmologia, l'altro la moirologia o teoria del destino individuale. Perchè la schiavitù sia possibile è necessario da un canto che la Natura evolva dal proprio seno quel complesso di principii che costituiscono come il fondo materiale dell'esistenza empirica. Quindi avviene che dall'Indistinto sorge in primo luogo l'Intelligenza; da questa

la Personalità; da questa gli organi ed i loro oggetti. D'altro canto si svolge, sempre subordinatamente alla causalità fondamentale dell'ignoranza, il ciclo delle cause efficienti dalle quali risulta l'esistenza individuale. Dal piacere e dal dolore (sensazione) nasce il desiderio (l'agire, il cui elemento essenziale, produttivo di merito è il volere, il desiderare, si riduce al desiderio); dal desiderio le impressioni del merito, che sono come il ricettacolo materiale della volontà metafisica costitutiva dell'individuo; dalle impressioni l'esistenza sotto nuove forme; da queste nuove sensazioni, indi nuovi desideri e così via.

L'identità delle due serie Sankhya con le due parti del nesso buddistico che sono riunite dal termine del « contatto » è evidente. La prima parte del nesso buddistico corrisponde alla serie moirologica del Sankhya; al quale proposito, non essendo qui il luogo di trattarne estesamente, basti far notare: 1° Che i due ultimi membri, la nascita; la vecchiaia e la morte, i quali rappresentano nel concetto buddistico il triplice dolore dell'esistenza, rientrano necessariamente sotto il termine « sensazione » e si riattaccano quindi all'ottavo membro, al « desiderio », donde procede una non interrotta catena di cause ed effetti come nel Sankhya. 2° Che il concetto dell'inerenza (Upadana - ricettacolo) corrisponde, se non pel vocabolo, certo pel concetto alle impressioni o disposizioni che sono per il Sankhya la permanenza del desiderio nello stato latente come impressione materiale. 3° Che la quadripartizione dell' inerenza nell' inerenza al desiderio, inerenza alla falsa opinione, inerenza al rinunciamento ascetico e nell'inerenza alle discussioni sull'Io (attavad'upadanam) ricorda le quattro specie di esistenza in cui si manifesta l'effetto delle impressioni e che il Sankhya comprende sotto i nomi di errore, incapacità acquiescenza, conoscenza. La seconda parte corrisponde alla serie cosmologica; della quale qui appunto è questione. Il punto di partenza sono per il Buddismo i sei sensi (i cinque sensi esterni e il senso interno o manas) ed i sei corrispondenti oggetti (i cinque elementi e, come oggetto del manas,

i concetti); per il Sankhya gli undici organi (i cinque sensi esterni ed il manas, più i cinque organi d'azione) e gli elementi (sottili e grossolani). I sensi ed i loro oggetti hanno per causa il nome e la forma. Il nome e la forma, od anche solo il nome, sono, come s'è detto, nel concetto buddistico ciò che costituisce intimamente ed essenzialmente l'individuo. « Ciò che fa sì che un essere arriva a conoscere sè stesso tale quale è, è il nome e la forma con gl'intelligenza. In una parola, o Ananda, è il nome il quale fa sì che l'individuo conosce sè stesso. Se si tratta in effetto d'un essere dotato di forma e limitato, il nome rivelandogli questa sua personalità gli dà questa nozione; Io ho una personalità dotata di forma e limitata. Se si tratta d'un essere dotato di forma ed eterno, il nome rivelandogli questa sua personalità gli dà questa nozione: Io ho una personalità dotata di forma ed eterna. etc. » (Mahanid. Sutta tr. Grimblot 272). Così secondo il Sankhya gli organi e gli elementi hanno per causa l'ahamkara (facitore dell'io), ossia la Personalità; la quale è quell'essere che pone sè stesso come soggetto e come centro d'ogni altra cosa e quindi pone anche nello stesso tempo i sensi ed i loro oggetti. L'io crea i sensi ed i loro oggetti, dice Vijnana, come colui che desidera un godimento crea gli strumenti coi quali produrlo (S. pr. bh. 188). Il nome e la forma finalmente sono, secondo la serie buddistica, dall'intelligenza (Old. 246 - 247); « perchè l'intelligenza è l'elemento che costituisce il nome e la forma » (ib. 248). Ciò significa che la personalità è possibile solamente per mezzo del pensiero. Ed analogamente il Sankhya fa derivare l'ahamkara dalla buddhi. L'ahamkara pone sè stesso e quindi il resto in rapporto a stesso: ma perciò è necessario che concepisca e sè stesso ed il resto. Perciò esso presuppone il pensiero (S. pr. bh. 81).

Dalle considerazioni precedenti mi sembra quindi risulti con sufficiente chiarezza che l'Intelligenza e la Personalità dalle quali il Sankhya fa derivare il mondo, non sono da intendersi come due principii cosmici, estraindividuali, ma semplicemente come due principii interiori ai quali l'astra-

zione psicologica riconduce ogni manifestazione così soggettiva come oggettiva dell'esistenza empirica. E con lo stesso criterio deve perciò essere interpretato il concetto della Natura. Essa non deve cioè essere considerata come alcunchè di esterno e di materiale, ma come l'indistinto psicologico primitivo e supremo nel cui seno giace allo stato latente la totalità della nostra esistenza soggettiva empirica, come quel principio misterioso ed oscuro che esiste da tutta l'eternità accanto all'anima, come essa increato ed onnipresente, ma a differenza di essa attivo e non spirituale ossia incapace di elevarsi per sè alla vita cosciente, e che per effetto dell'ignoranza diventa, alla luce dell'anima, l'essere individuale empirico. La sua essenza è costituita di piacere, dolore ed indifferenza perchè questi sono i tre modi più generali dell'esistenza empirica stessa ossia della nostra vita cosciente. Anche nelle scritture buddiche ricorre spesso la divisione della sensazione nelle tre categorie generali del piacere, dolore ed indifferenza (Old. 253 nota 1). Così nel passo seguente del Mahanidana sutta: « Esistono tre specie di sensazione: la sensazione piacevole, la sensazione spiacevole la sensazione nè piacevole nè spiacevole » (Grimblot 274). Queste tre categorie costituiscono secondo il Sankhya l'essenza delle cose, perchè il mondo non è concepito da esso che per rapporto all'individuo il quale lo crea e ne fruisce. Il sattva è la sensazione piacevole in astratto: quindi comprende ciò che è fonte di gioia, la bellezza, la bontà, la luce, l'armonia; ed inoltre ciò che avvicina al bene supremo come la quiete e l'atto del conoscere, nella cui serena obbiettività par che il Sankhya veda, come Schopenhauer, il contrapposto della cieca e dolorosa volontà di esistere che si estrinseca specialmente nel secondo dei costituenti. Il rajas è la sensazione dolorosa in astratto: quindi specialmente l'agire, il voler esistere, l'attività d'ogni specie che ci avvolge in un'infinità di dolori. Il tamas per ultimo è la sensazione indifferente in astratto: quindi ciò che non si manifesta a noi nè come piacere nè come dolore, come il sonno, l'impotenza intellettuale ed in genere

tutto ciò che è assenza d'ogni attività dolorosa ma anche d'ogni elevazione e perfezione.

Tale è il senso che, secondo il mio avviso, devesi attribuire alle teorie cosmologiche del Sankhya. Nella sua forma originaria la serie delle cause materiali non dovette essere altro che, come ci è conservata nel Buddismo, una serie di astrazioni procedente dalla ricerca della concatenazione delle cause soggettive del dolore individuale; ed in questa forma solamente essa ha un senso ed una connessione razionale. La teoria della sostanzialità permanente delle cose e della gradazione delle cause materiali secondo la loro maggiore o minor distinzione alterarono poi la fisonomia primitiva di questa serie dialettica; e tanto gli organi della soggettività e gli oggetti (dai quali come da fondamentali dati della rappresentazione o d'un'induzione semplicissima il Sankhya muove) quanto la Personalità e l'Intelligenza furono intesi non come una serie ascendente di cause soggettive della schiavitù, ma come un'evoluzione di sostanze; ed a capo di tutta la serie, come causa materiale prima, fu posta l'indistinzione assoluta, la Natura. Ma in nessun modo perciò e la Personalità e l'Intelligenza e la Natura vennero ad essere intesi come esseri cosmici esteriori, materiali: e la Natura stessa non venne altrimenti pensata che come la coscienza empirica stessa nella sua assoluta indeterminatezza, come un'indistinta miscela di piacere, dolore ed indifferenza destinata a diventare, evolvendosi, l'io, l'essere empirico individuale nel cui seno sorge il mondo.

Nè si potrebbe opporre (come il Garbe oppone alla denominazione di idealistico data dal St. Hilaire al Sankhya), che, poichè la spiritualità appartiene all'Anima sola, la Natura ed il resto sono alcunchè di esteso e di materiale. Come si è veduto Vijnana caratterizza assai bene ciò che si intende nel concetto indiano per materiale (che significa « percepibile sensibilmente) »; e la sua definizione esclude la Natura e gli altri principii sovrasensibili: nè l'essere i medesimi estesi implica materialità, perchè anche l'anima viene considerata come estesa. Non è quindi esatto dire che

la Natura del Sankhya sia alcunchè di materiale; essa è piuttosto semplicemente un principio attivo ed inconscio come l'Inconscio di Hartmann o la Volontà di Schopenhauer. E dalla Volontà di Schopenhauer (con cui lo Schopenhauer stesso rettamente l'identifica, v. Par. u. Par. II § 187) essa differisce in questo solo punto essenziale: che la Volontà obbiettivandosi produce dal proprio seno anche la coscienza (in s. s.), il soggetto vero e proprio della conoscenza; laddove la Natura è per sua essenza inconscia e la coscienza (in s. s.) le perviene da un principio superiore la cui essenza non è altro che pura spiritualità, cioè dall'Anima.

---

## Cap. III

L'esistenza a lato del mondo degli esseri empirici d'un principio superiore eterno ed immutabile, assolutamente libero dal dolore, sostanzialmente identico col nostro Io nella sua purezza, termine desiderato della dolorosa peregrinazione degli esseri è uno dei dommi fondamentali che, come si è veduto, sono il comune presupposto di pressochè tutte le scuole della filosofia indiana. Senonchè questo dualismo dell'esistenza non si rivela negli altri sistemi così distintamente a primo aspetto come nel Sankhya. Nel Vedanta Brahma è l'essere assoluto ed unico e l'Ignoranza non è di fronte ad esso che un essere illusorio ed in realtà non esistente: laddove nel Buddismo il mondo dell'assoluto, il Nirvana, non è che una indeterminata ed indefinibile negazione di tutto ciò che costituisce il mondo empirico. Il Sankhya invece stabilisce un certo equilibrio fra questi due termini opposti; e come per esso la Natura è un essere per sè esistente ed indipendente di fronte all'Assoluto, così l'Anima non è semplicemente l'al di là trascendente ed inconcepibile, destituito d'ogni rapporto con l'esistenza attuale, ma è un principio d'un'essenza determinata che, pure permanendo in sè imperturbato ed incontaminato, entra in un certo rapporto con il principio empirico, con la Natura, e, per via appunto di questo rapporto si rivela nella spiritualità della nostra vita cosciente.

L'esistenza d'un principio spirituale, d'un io senziente non ha bisogno, dice il Sankhya, di essere provata non potendo la medesima essere messa in questione (S. S. I 138). Se si negasse lo spirito, il mondo dovrebbe essere cieco e perciò nemmeno i Buddisti si attentano a negare l'esistenza d'un essere senziente (che è secondo essi l'intelligenza). Quindi accade rispetto allo spirito ciò che per il merito, il quale non essendo negato da nessuno non richiede d'essere provato. Così anche nel sutra VI 1: « L'io esiste perchè non v'è alcuna prova in contrario ». L'esistenza d'un io senziente risulta con la massima evidenza dalla rappresentazione: « io conosco », e non essendovi argomento in contrario dev'essere ammessa.

La tesi del Sankhya si riduce pertanto a provare che questo principio spirituale interno è realmente il principio dell'esistenza assoluta. A questo scopo sono diretti gli argomenti riuniti nella Karika 17 e nei sutra I 140-144, i quali hanno per oggetto di provare che l'io senziente non è come il corpo e gli altri prodotti, il cui aggregato costituisce la nostra personalità, un derivato della Natura, ma è d'un'essenza affatto distinta e superiore ad essa. Essi sono i seguenti:

1° S. Sutra I 139: « L'Anima è distinta dal corpo etc. » id 140: « Perchè l'aggregato è per fine d'un altro ». Tutti i composti, tutti i prodotti formati per via di aggregazione sono sempre per il fine di alcunchè di superiore e di essenzialmente diverso. « Perchè (dice Çankara in un passo nel quale riferisce l'opinione del Sankhya) la relazione di subservienza d'una cosa ad un'altra non è possibile sulla base dell'eguaglianza: due lampade per esempio non possono dirsi servire l'una all'altra » (Thibaut I 301). Ora poichè il corpo e gli organi sono per il fine dell'io senziente, questo non può essere che alcunchè di essenzialmente diverso dai medesimi e di superiore e non perciò come essi semplicemente un prodotto della Natura, un aggregato dei tre costituenti (S. pr. bh. 123).

2° S. Sutra I 141: « Perchè essa è il contrario di ciò

che consta dei tre costituenti ecc. ». Ossia, come spiega Aniruddha; perchè i tre costituenti non sono da noi osservati in essa (Anir. 77). L'osservazione interiore non ci dà in nessun modo il nostro io senziente come avente rispetto a noi la natura del sattva, del rajas, del tamas; perchè la pura coscienza non produce in noi, come i fatti che della coscienza sono oggetto, nè piacere nè dolore nè indifferenza. Quindi il nostro principio spirituale non consta dei tre costituenti ed è d'un'essenza diversa dalla Natura. Lo stesso concetto è variamente ripetuto nel sutra VI 2: « Essa (l'Anima) è alcunchè di distinto dal corpo e dalle altre cose per via della sua eterogeneità ».

3° S. Sutra I 142: « E perchè essa dirige ». La Natura procede alla creazione, agisce e si evolve unicamente pel fine dell'Anima. In questo senso il Sankhya dice che l'Anima dirige la Natura. Ora se l'Anima fosse essa stessa un prodotto della Natura, come potrebbe causarne e dirigerne l'attività? Poichè la Natura agisce pel fine dell'Anima esiste tra di esse una certa connessione, nè vi può essere connessione che fra due entità distinte (S. pr. bh. 152).

4° S. Sutra I 143: « E perchè è l'essere senziente ». Oggetto della sensazione sono il sattva, il rajas ed il tamas nei quali in ultima analisi tutte le cose si risolvono. Ora il soggetto senziente dev'essere alcunchè di distinto da tutti i composti dei tre costituenti; perchè se fosse uno di essi, se fosse per es. l'Intelligenza, vi sarebbe contraddizione in quanto l'oggetto ed il soggetto della sensazione non sarebbero che una cosa sola. Dal che ci è necessario concludere che l'Anima non è un aggregato di sattva, rajas etc. (Kaum 63; S. pr. bh. 88, 151, 153).

5° S. Sutra I 144: « E perchè vi è una tendenza all'isolamento ». L'uomo aspira a sopprimere in sè stesso il dolore, a separare sè stesso dalla causa del dolore. Ma il dolore, noi sappiamo, appartiene all'essenza stessa della Natura e dei suoi prodotti. Come sarebbe dunque possibile tale separazione se l'Anima constasse essa stessa del sattva, rajas, tamas? Converrebbe che si separasse dalla medesima

sua essenza; ciò che non è possibile. Invece la separazione del dolore dall'Anima considerato come principio distinto nel quale esso non è che un'affezione sovrappositizia non ha nulla di assurdo. Dunque anche questo induce a credere che l'Anima sia d'un'essenza diversa dalla Natura (Kaum. 64; S. pr. bh. 153).

Nota. Nei sutra III 20 - 22 e V 129 si respinge la teoria dei materialisti (Carvakas) secondo i quali il pensiero non sarebbe che una funzione risultante dall'organizzamento della materia. Ecco come questa teoria viene esposta da Madhavacarya (Sarvadarçanasangraha p. 2 - 5): « Secondo questa scuola principii delle cose sono i quattro elementi, la terra, il fuoco, l'acqua e l'aria: e solo da questi quattro elementi aggregati nella forma di corpo è prodotto il pensiero, come il potere inebriante è prodotto dalla miscela di certi ingredienti; e quando i detti elementi si disaggregano, perisce anche il pensiero..... Assumendo l'anima essere identica al corpo, le espressioni come: « Io sono sottile, io son nero » diventono intelligibili in quanto questi attributi (e cioè da un lato la personalità espressa con la parola « io », dall'altro la qualità della sottigliezza ecc.) risiedono nello stesso soggetto; e tali frasi come « il mio corpo, etc. » hanno solo un senso metaforico ». Il Sankhya oppone (S. Sutra III 20): « Il pensiero non appartiene essenzialmente al corpo perchè non si trova che esso sia nei singoli componenti del medesimo ». Il pensiero non appartiene essenzialmente ad alcuno degli elementi che costituiscono il corpo presi separatamente; quindi non può nemmeno appartenere al corpo. Inoltre se il corpo fosse essenzialmente pensante non dovrebbe esservi nè sonno nè morte, perchè l'essenza d'una cosa permane tanto quanto la cosa stessa (S. Sutra III 21; S. pr. bh. 217).

Alcuno obbietterà: « Ma il pensiero può essere una risultante della aggregazione degli elementi come accade per es. nelle sostanze venefiche composte d'ingredienti che presi ad uno ad uno non hanno tal potere ». Si risponde: il potere venefico esiste già in simili casi nei singoli ingredienti allo stato latente ed in occasione della miscela dei medesimi non fa che manifestarsi: ma perchè ciò fosse nel caso dello spirito e del corpo occorrerebbe che quello esistesse almeno già allo stato latente nei singoli componenti del corpo medesimo: il che non è provato (S. pr. bh. 216 - 218).

L'essenza di questo principio senziente è spiritualità pura, coscienza pura (S. Sutra I 145; S. pr. bh. 153 - 154, 356; Anir. 290; Markus 10 - 11, 17 - 18). L'argomentazione di cui il Sankhya si vale per stabilire l'essenza dell'Anima riposa come quella diretta a stabilire l'essenza della Natura sul principio di identificazione d'una qualità essenziale col

suo substrato. Poichè l'Anima ci si rivela nella spiritualità della vita cosciente, per il Sankhya è evidente che essa non è altro che spiritualità pura. Essa non è quindi un principio di cui la spiritualità sia un attributo o, come i Vaiçeshika insegnano, un principio cieco, non spirituale in cui in seguito alla connessione con l'organo interno sorge quella luce spirituale che diciamo coscienza. Questa teoria pare al Sankhya un'inutile complicazione. Dicendo che l'Anima secondo la sua essenza è pura spiritualità tutti i singoli fatti spirituali possono essere spiegati semplicemente mediante la connessione della loro sede materiale, dell'organo interno con l'Anima; e quindi è inutile il porre l'Anima come alcunchè d'altro a cui si debba attribuire una qualità manifestantesi come spiritualità. Nè il paragone col fuoco è calzante; perchè dal fatto che esso può sussistere anche senza che nello stesso tempo si percepisca la sua proprietà particolare che noi diciamo luce si inferisce che la luce ed il fuoco sono cose distinte; ma siccome per contro l'Anima non è percepibile in noi in nessun modo quando non percepiamo nello stesso tempo la luce che significa conoscere (ossia quando il lume interno della coscienza è assente) così noi per semplicità ammettiamo una sostanza spirituale che è per sua essenza luce (ossia coscienza) senza ricorrere al rapporto di qualità e soggetto della qualità. In senso conforme la Tradizione dice: « Il conoscere non è in alcun modo una proprietà dell'Anima nè una sua qualità: l'Anima è il conoscere stesso ed è eterna, omnipresente, imperturbata » (S. pr. bh. 154-155).

L'essere l'Anima pura coscienza non implica che essa sia un principio conscio. « (Le anime) nell'estasi, nel sonno profondo e nella liberazione hanno la natura di Brahma » (S. Sutra V 116). Il che significa che lo stato dell'Anima nell'esistenza assoluta ci si rivela, oltrechè nella liberazione, nell'estasi (incosciente) e nel sonno profondo, ossia è perfetta ed assoluta incoscienza. Ciò autorizza quindi in certo modo la spiegazione che dà Aniruddha nel

commento al sutra VI 50 circa l'essenza dell'Anima. L'Anima, secondo Aniruddha, è detta essere di natura spirituale, constare di spiritualità perchè ci si rivela nella vita spirituale, ossia perchè quando i prodotti della Natura si aggregano nella forma di essere umano sorge in essi per virtù dell'Anima la conoscenza di ciò che non è l'Anima, la rappresentazione degli esseri empirici. Ma definendo l'Anima come la spiritualità, la pura coscienza noi non diciamo altro che essa è ciò per cui questa rappresentazione sorge, non facciamo che distinguerla essenzialmente da tutti gli esseri che costituiscono il contenuto della rappresentazione. Quindi la nostra definizione è una determinazione puramente negativa la quale non attinge in alcun modo l'essenza dell'Anima che rimane sempre per noi alcunchè d'indefinibile e d'inconcepibile.

A maggior ragione non appartengono all'Anima le percezioni, i desiderî, in una parola i fatti della vita interiore. L'Anima rispande la sua luce spirituale sui processi dell'organo interno e li trasmuta in rappresentazioni, in sentimenti, insomma in atti coscienti, ma questi non appartengono in nessun modo all'Anima. La ragione che il Sankhya ne adduce è duplice. In primo luogo sarebbe una complicazione inutile l'assumere anche l'Anima come causa materiale di tali affezioni dal momento che noi poniamo già l'organo interno come substrato materiale delle medesime. In secondo luogo esse sono alcunchè di prodotto, di passeggero, di mutabile: attribuire questi fatti all'Anima sarebbe introdurre nell'Assoluto il concetto del mutabile, del periture che contraddice alla sua essenza. Vijnana ne adduce ancora un'altra ragione attinta all'autorità delle Scritture. Nel Bhagavadgitam (3. 27) ed altrove è detto che causa della schiavitù è la rappresentazione: « Io sono, io agisco, io percepisco ». Ora dacchè, nell'ipotesi che i fatti interiori appartengano all'anima, tali rappresentazioni non sarebbero punto erronee, ne verrebbe non esser vero che la schiavitù sia distrutta dalla vera conoscenza. Inoltre nella Svetasv. Up. (6. 11) l'Anima è chiamata « il testimonio, il veggente, per sè

esistente, senza qualità ». E nella Nris. Up. (2, 1, 7, 8): « Lo spirito che è puro pensiero non agisce ». È vero che vi sono dei passi nei quali si parla dello spirito come conoscente tutto; ma tali passi sono espressioni positive inadeguate e le Scritture stesse c'insegnano che le espressioni negative sono sempre le più vere: « Esso (lo spirito) non è così, non è così; perchè di più alto che questo « non è così » non vi è nulla » (Brihad. Up. 2. 5. 6). Le espressioni: « io penso, io percepisco etc. » per quanto sembrino dimostrare che è realmente l'io che pensa, che percepisce etc. non debbono quindi avere alcun peso. Perchè del resto se queste semplici espressioni basate sull'illusione avessero per noi maggior valore che non le argomentazioni o le testimonianze delle Scritture, allora perchè dall'espressione: « io sono giallo » non si dedurrebbe anche che l'Anima è gialla? (S. pr. bh. 156 - 157).

Perciò errano anche i Vedantini i quali attribuiscono all'Anima la beatitudine. Anzitutto la beatitudine non è identica col pensiero: perchè quando si sente dolore il pensiero sussiste, non la beatitudine: e perciò sono due cose distinte. Nè si può dire che la beatitudine ed il pensiero siano una cosa sola ma che nel dolore questo permanga, quella venga sopraffatta, perchè a causa dell'indivisibile unità dell'Anima dovrebbero o scomparire amendue o permanere amendue. Ed inoltre: la beatitudine sarebbe sentita nel tempo della liberazione o non? Nel primo caso da chi sarebbe sentita? Non dall'Anima perchè questa non può essere ad un tempo soggetto ed oggetto. E nel secondo caso qual senso avrebbe ancora l'espressione che il Sè è essenzialmente beato? Noi dobbiamo dunque ritenere che l'Anima non è nè beata nè non beata; e quanto a quei passi delle Scritture che attribuiscono all'Anima la beatitudine noi dobbiamo riguardarli o come riferentisi all'organo interno, o come espressioni inadeguate per disegnare la cessazione del dolore, o infine come espressioni usate a bella posta per adattarsi alla mente del volgare (Anir. 218 - 221; 291 - 292; S. pr. bh. 299 - 301; Markus 16).

« Le Anime, dice il sutra I 160, sono molte e tutte uguali ».

La ragione che il Sankhya adduce della pluralità delle Anime è in fondo lo stesso argomento che da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino viene opposto ad Averroe e consiste in ultima analisi nella asserzione dell'indivisibilità della coscienza. « La molteplicità delle Anime consegue dalla scompartizione della nascita, della morte e degli organi, dal non identico agire non meno che dalle differenti condizioni dei tre costituenti » (Kar. 18; cfr. S. Sutra I 149, VI 45). Se non vi fosse che un'Anima sola, quando alcuno nasce tutti nascerebbero, quando alcuno muore tutti morrebbero, quando alcuno diventa cieco, sordo, ecc. tutti dovrebbero risentirsene ugualmente; quando alcuno agisce in questo o quel modo tutti dovrebbero contemporaneamente agire nello stesso modo; quando alcuno è beato tutti dovrebbero egualmente essere beati, ecc. La nascita, la morte, gli organi, l'agire, le differenti condizioni dei tre costituenti sebbene non appartengano realmente all'Anima vengono però alla coscienza per mezzo dell'Anima ed in virtù, anzi nel seno stesso, per così dire, della sua spiritualità; ed è evidente che la stessa Anima non potrebbe rispecchiare in sè, ossia avvolgere della sua luce cosciente che è una affezioni contemporaneamente diverse anzi opposte (S. pr. bh. 160-161, 164-165). Nè varrebbe all'uopo di spiegare la pluralità delle coscienze ammettere la distinzione delle coscienze dell'Anima unica tra sè stesse e tra sè e l'anima; perchè allora essendo le singole coscienze alcunchè di diverso dall'Anima, non si spiegherebbe come mai possano essere alcunchè di spirituale (S. pr. bh. 163). Se fosse vero inoltre che un'Anima sola esiste e che la diversità delle anime empiriche non si fonda che sulla diversificazione dell'Anima unica nei vari aggregati materiali, potremmo domandare: Le anime empiriche sono per voi alcunchè di realmente distinto fra loro o no? Se sono distinte si ammette la pluralità delle anime; se non sono tali, ossia se la diversità delle anime riposa unicamente sulla diversità degli organi interni, cessando questi di esistere

nel tempo della liberazione cesserebbe di esistere anche l'anima: e quindi a che fine la liberazione? S. pr. bh. 162).

Ma si obbietterà, ammessa la pluralità delle Anime, poichè un gran numero di queste è pervenuta nel passato alla liberazione ed un gran numero vi perviene continuamente, non finirà per esservi un vuoto universale? No, risponde il sutra I 158; perchè dal momento che ciò non è accaduto nella infinità del passato non avrà luogo nemmeno nel futuro a causa del numero infinito delle Anime. « Sebbene quelli (dice un passo della Tradizione citato da Aniruddha) che giungono alla verità siano continuamente liberati non vi sarà il vuoto perchè il numero degli esseri che sono nel mondo è infinito » (Anir. 85-86).

Nota. Vijnana si preoccupa anche di riattaccare la dottrina della pluralità delle Anime alle Scritture dicendo che i passi di queste i quali parlano dell'unità dell'Anima non alludono che all'unità generica, non all'unità numerica (S. pr. bh. 166-172). Oppure essi si esprimono così imperfettamente per adattarsi alla mente del volgare, non dal punto di vista assoluto (S. pr. bh. 297-298, 357).

I caratteri che il Sankhya attribuisce all'Anima sono, astrazion fatta dalla molteplicità, quelli stessi che la speculazione indiana comunemente annette al concetto dell'Assoluto.

Essa è imperturbata e pura ossia non affetta da alcunchè di esterno ad essa, perchè se essa potesse andar soggetta a perturbazioni, non si vede ragione per cui non potrebbe, anche dopo la liberazione, essere nuovamente oppressa dal dolore (S. Sutra I 12-18). Essa è immutabile perchè se fosse mutabile la sua spiritualità dovrebbe andar soggetta ad offuscamenti o anche ad un oscuramento totale; per cui, pur permanendo l'organo interno nelle condizioni normali, dovrebbe sorgere in noi il dubbio: Conosco io o non? Gioisco io o non? oppure tali affezioni dovrebbero passare affatto inosservate. Ora noi vediamo che per tutto il tempo che la connessione dura le affezioni dell'organo interno si ripercuotono sempre d'un modo costante ed uguale nell'anima perchè tutte pervengono uniformemente alla

coscienza. Quindi da ciò noi deduciamo che essa è immutabile, che essa permane sempre uguale a sè stessa come una luce serena e tranquilla il cui splendore non si offusca nè si altera mai (S. pr. bh. 94-95, 334; Markus 9-10). Essa è eterna perchè non avendo avuto principio non avrà mai fine; ed onnipresente ossia illimitata perchè se fosse limitata sarebbe spazialmente estesa, essendo estesa consterebbe di parti, constando di parti sarebbe un prodotto e perciò sarebbe peritura (S. pr. bh. 52). Bhag. Gita (2 24): « Essa (l'Anima) è eterna, omnipresente, invariabile ».

Essendo assolutamente straniera al dolore, alla gioia ed a tutte le altre affezioni l'Anima è eternamente libera; è solitaria perchè nella sua esistenza impersonale ogni cosa è per lei come se non esistesse: quindi è anche inattiva non essendovi per lei nè ragione, nè possibilità di agire. Le imagini delle cose per mezzo delle impressioni materiali si riflettono tranquillamente in lei come in uno specchio senza offuscarne la limpidezza; tutte le forme dell'esistenza si agitano intorno a lei travolte dal loro destino nel turbine doloroso delle esistenze: ma la loro miseria non la tange; essa vi assiste spettatrice impassibile « come un asceta che rimane astratto e solitario mentre intorno a lui ferve l'opera dei contadini intenti ai loro lavori ».

Poichè l'Anima è e permane eternamente pura, libera, illimitata, immutabile, è evidente che essa non è il soggetto della schiavitù del dolore. Questa impossibilità di attribuire all'Anima il dolore, oltre che dal concetto dell'Assoluto quale è stato posto fin da principio, risulta, secondo il Sankhya, dalle considerazioni seguenti. L'Anima non può avere come qualità essenziale il dolore perchè ciò che è essenziale ad alcunchè non può esserne disgiunto e dura finchè dura la cosa stessa. Può forse il fuoco essere liberato dal calore che gli è essenzialmente connesso? « Se il Sè (dice un passo del Kurma Purana) fosse nella sua essenza macchiato, impuro, soggetto ad alterazione non vi sarebbe per esso liberazione anche dopo centinaia di rinascite ». (Anir.

93; S. Sutra I 7, S. pr. bh. 21-24, 338). E nemmeno il dolore può esservi causato da alcuna delle cause esternamente agenti, perchè in tal caso l'Anima sarebbe eternamente in balia dei loro dolorosi effetti. Il tempo p. es. condiziona bensì i rapporti sotto cui la schiavitù sussiste; ma non può essere causa diretta di dolore all'Anima perchè il tempo che è eterno ed omnipresente affetta tutte le cose e perciò è connesso con tutte le Anime, liberate e non liberate. Se esso causasse la schiavitù dell'Anima, questa sussisterebbe in eterno. Lo stesso si dica dello spazio che è in rapporto egualmente con tutte le anime, liberate e non liberate (S. S. I 12-13; S. pr. bh. 25-26). E nemmeno può la schiavitù procedere da una qualunque condizion materiale o dalle opere; perchè così le condizioni esteriori come le opere appartengono esclusivamente alla nostra personalità empirica e non si riferiscono in nessun modo direttamente all'Anima. « L'Anima permane imperturbata » dice il Sutra I 15 ripetendo un passo della Brihad. Up. (4, 3, 16). Nessuna cosa la tocca, l'affetta realmente; essa è come una foglia di loto che non si bagna anche se è immersa nell'acqua (S. pr. bh. 26-27). Se la schiavitù potesse sorgere nell'Anima da condizioni appartenenti al mondo empirico, non si vede ragione per cui essa non potrebbe in qualunque istante essere oppressa dal dolore. Inoltre (salvo che si volesse ammettere che l'efficacia delle opere si riversi senza distinzione sulle Anime di tutti), la schiavitù dovrebbe essere prodotta direttamente in ogni Anima per le opere del rispettivo organo interno. Ma allora come mai nel sonno profondo e nel deliquio (duranti i quali l'organo interno persiste) e nel periodo della dissoluzione universale (durante il quale l'organo interno persiste nello stato di indistinto) l'Anima non è soggetta alla schiavitù del dolore? (S. S. I 16; S. pr. bh. 27, Anir. 11-12). Nè infine può l'Anima essere affetta direttamente dal principio generale della vita empirica, ossia dalla Natura; perchè questa, essendo eterna ed omnipresente, dovrebbe causare una schiavitù eterna a tutte le Anime; schiavitù che dovrebbe persistere anche durante il sonno e

stati analoghi nei quali pur sappiamo l'Anima essere libera dal dolore (S. S. I 18; S. pr. bh. 28-29).

Ciò nonostante, sebbene il dolore non esista nella sua oggettiva realtà nell'Anima, questa non è destituita d'ogni rapporto col mondo del dolore. La necessità di questa connessione dell'Anima coll'esistenza empirica appare al Sankhya come un'evitabile conseguenza del principio dell'indivisibilità della coscienza. Se l'Anima fosse assolutamente straniera alla vita empirica dell'individuo, essendo inconcepibile che nel seno della Natura unica si produca una pluralità di coscienze, la molteplicità del sentire nei vari individui sarebbe inspiegabile. (S. Sutra I 17: « La molteplicità del sentire sarebbe inspiegabile se (la schiavitù) appartenesse ad un altro (cioè al solo principio empirico, alla sola parte materiale del nostro essere) ».

Resta quindi che dopo d'aver trattato dell'Anima in sè noi trattiamo dell'Anima nei suoi rapporti con l'esistenza attuale e dell'io empirico che è il prodotto della connessione dell'Anima con i principii empirici. Noi lascieremo da parte per ora ogni questione sulla causa di questi rapporti, ne ci fermeremo a ricercare perchè accanto all'Anima sussista l'io empirico; ma ci occuperemo unicamente di rispondere alle due seguenti domande: Come è costituito la parte materiale della nostra personalità empirica? Quale è il rapporto che è stabilito tra essa e l'Anima ed in qual modo dalla loro unione sorge il nostro io attuale?

Tutti gli individui che vivono nel mondo empirico constano secondo il Sankhya di tre parti; il corpo materiale (in s. s.), il corpo sottile, l'Anima.

Il corpo materiale è il corpo generato e perituro costituito dagli elementi grossolani che noi designiamo ordinariamente con la parola « corpo ».

Secondo alcuni esso consta di tutti e cinque gli elementi; secondo altri di tutti eccetto l'etere; secondo altri infine esso consterebbe d'un solo elemento (S. Sutra III 17-19).

L'ultimo asserto può ancora essere interpretato in due modi: o nel senso che l'elemento costitutivo del corpo sia uno degli elementi senza specificare quale; potendosi dire che il corpo degli animali e degli uomini sia composto di terra perchè in esso le particelle terree sovrabbondano e che invece quello degli dei celesti, aerei, acquei etc. consti di luce, d'aria, d'acqua etc. prevalendo in essi le parti luminose, acquee, aeree etc.; o invece nel senso che l'elemento costitutivo di tutti i corpi sia la terra e che gli altri elementi vi entrino solo secondariamente. A questa opinione si accosta l'autore dei Sutra nel secolo V 112: « In tutti i corpi la terra è l'elemento costitutivo per le sue particolari proprietà ». Le quali consistono secondo Vijnana nella maggior quantità e nella capacità di ricettare in sè gli altri elementi. Con ciò non viene però escluso il concorso degli altri elementi nella formazione del corpo; ma essi non fanno che cooperare alla stabilità del medesimo (S. pr. bh. 316 e nota; S. Sutra V 102, Gaudap. 123).

I modi di generazione o meglio di produzione del corpo materiale sono sei. Possono essere prodotti dal calore, come quello delle zanzare e simili; dall'uovo come quello degli uccelli e dei rettili; dal seno materno come quello degli uomini; del seme come quello delle piante; dalla volontà come quello di Saunaka (figlio del dio Brahma il quale venne all'esistenza in forza del puro volere di suo padre); e infine dalla forza sovrannaturale come quelli che sono prodotti dagli scongiuri, dalla potenza degli asceti etc. (S. Sutra V 111; S. pr. bh. 321-322).

La vita organica del corpo materiale è sostenuta dai cinque spiriti vitali i quali procedono dall'organo interno o, secondo Gaudapada, da tutti e tredici gli organi. Essi ebbero il nome di spiriti vitali probabilmente dalla superficiale analogia che l'osservazione volgare riscontra fra il modo d'agire delle sostanze aeree ed i fenomeni in cui si estrinsecano le più importanti funzioni della vita organica (come il respiro, la pulsazione delle arterie etc.), ma non sono veramente, nota Vijnana, che le cinque funzioni in

cui si specifica l'attività fisiologica dell'organo interno (S. pr. bh. 196-197; Wilson 103).

Il corpo sottile o linga è un particolare corpo o veicolo impalpabile, invisibile, sottilissimo, che per così dire avviluppa l'Anima in ogni stadio dell'esistenza e l'accompagna fino alla sua separazione della Natura, laddove il corpo materiale ad ogni migrazione si dissolve e perisce. Questa specie di corpo astrale o perispirito è composto dei prodotti più sottili della Natura, dell'intelletto, dell'ahamkara, del manas, dei dieci organi e dei cinque elementi sottili; è intimamente connesso con l'Anima di cui è il ministro, ma separato dal corpo che è prodotto nel seno della madre; ed accompagna l'Anima in tutte le sue migrazioni dal cielo d'Indra fino alle forme più vili dell'esistenza. Anzi si può dire che esso è il vero corpo, perchè esso è la sede della sensazione (Karika 40); e il vocabolo « corpo » non viene applicato al corpo materiale se non perchè è il ricettacolo di quello (S. pr. bh. 210, 211, 212). Esso attraversa i mondi delle esistenze invariato nella sua essenza (S. pr. bh. 321), assumendo la forma ora d'una pianta, ora d'un animale, ora d'un uomo, ora d'un dio, come un attore che assume diverse parti l'una dopo l'altra (Haum. 86). Esso è primitivo, ossia sbocciato dal seno della Natura per ogni singola Anima fin dal principio di ogni creazione; costante, ossia duraturo fino alla dissoluzione finale che chiude ognuno dei periodi dell'esistenza universale: non limitato, ossia non impedito a causa della sua estrema sottigliezza da alcuna sostanza materiale. Esso non è tuttavia omnipresente come l'Anima. Perchè noi apprendiamo dalle Scritture che esso migra: ora se fosse omnipresente non potrebbe migrare. S. Sutra III 14: « Esso è di limitata estensione perchè le Scritture parlano del suo migrare » (Anir. 117, S. pr. bh. 214-302). Inintelligente, straniero alla gioia ed al dolore, esso è tuttavia la sede della sensazione, il ricettacolo della gioia e del dolore che in esso solo realmente esistono, ma che l'Anima sola sente. « La sensazione che noi diciamo piacere o dolore appar-

tiene al linga e non al corpo grossolano: perchè tutti convengono in ciò che in un corpo morto non hanno più luogo nè piacere nè dolore » (S. pr. bh. 209). Il merito ed il demerito delle azioni commesse si imprimono in lui e ne predeterminano fatalmente il futuro cammino, lo dirigono nelle sue migrazioni verso uno stato od un altro delle esistenze. Le une lo elevano ai mondi superiori, le altre lo abbassano e lo allontanano dalla liberazione (S. pr. bh. 201, 207).

Esso è sostenuto in tutte le sue migrazioni dal corpo materiale perchè di per sè solo non potrebbe sussistere. Essendo di natura luminosa (perchè vi predomina il sattva) deve come il sole trovarsi in stretta connessione con una massa materiale (S. Sutra III, 13). Il corpo materiale è inoltre necessario al linga per manifestarsi e per agire. Il linga è soggetto alla gioia ed al dolore solo in quanto è connesso con il corpo materiale; non perchè esso non sia in astratto capace di gioia e di dolore (che anzi esso solo è la sede dell'uno e dell'altro); ma perchè è necessario il corpo materiale affinchè esso possa trovarsi in queste o quelle circostanze che saranno per lui fonte di piacere e di dolore (Kaum. 84). Vijnana osserva anzi che nel breve tratto che corre tra un'esistenza e la successiva non si può dare sensazione alcuna non esistendovi corpo materiale; e che quando le Scritture parlano dei dolori che l'anima soffre sulla via dell'inferno è a credersi che allora le anime si rivestano temporaneamente d'un corpo aereo (S. pr. bh. 208-209).

Nota. Gaudapada interpretando erroneamente il distico 39 della Karika pone accanto al corpo sottile o linga ed al corpo materiale una terza specie di corpo, il corpo generato dal padre e dalla madre, il quale sarebbe come un quid medium tra i corpi sottili e la materia organizzata, quasi destinato a facilitarne il collegamento. Esso costituisce per così dire l'embrione; formato nel ventre della madre per effetto della mescolanza del sangue e dell'umor seminale esso avvolge il corpo sottile e si aggrega gli elementi materiali che per mezzo del cordone umbilicale il corpo della madre gli fornisce; e così dal suo svolgersi, dall'accedere ad esso degli elementi grossolani risulta il corpo materiale propriamente detto; per modo che l'individuo viene all'esistenza costituito da tre specie di corpi: il corpo sottile, il suo immediato rivestimento (il corpo generato), il corpo materiale propriamente detto (Gaud.

123). A ragione osserva Wilson che questa distinzione è lungi dall'essere giustificata; in quanto che anche la seconda specie di corpi si riduce in fondo ad elementi materiali. Ed in ciò conviene lo stesso Gaudapada quando asserisce che per la morte il corpo nato dal padre e dalla madre separato dal linga cessa di esistere e si dissolve nella terra e negli altri elementi grossolani (Gaud. 121).

Il distico 41 porge occasione ad un'altra varietà d'interpretazione alla quale s'accosta Vijnana e, fra i recenti espositori, il Lassen. Secondo Vijnana i cinque elementi sottili non offrono un sostegno abbastanza materiale agli organi nell'intervallo tra un'esistenza e l'altra: quindi la necessità d'un terzo corpo intermedio fra i due, composto delle parti più sottili dei cinque elementi grossolani. Conforme a ciò la Karika 39 sarebbe da interpretarsi come la interpreta il Lassen: « Vi sono tre specie di corpi distinti (o materiali): i corpi (materiali) sottili, i corpi materiali animati generati dal padre e dalla madre, i corpi materiali inanimati »; e per corpo materiale sottile s'intenderebbe appunto il secondo corpo composto bensì dei cinque elementi grossolani, ma sottile in paragone a quello generato. E la Karika 41 avrebbe questo senso: « Il linga non può sussistere da sè; nella vita è sostenuto dal corpo materiale; ma oltre a questo esso è ancora rivestito d'un altro corpo (il corpo materiale sottile), il quale, quando la morte costringe il linga ad abbandonare il corpo sensibile, gli serve di sostegno nelle sue migrazioni ad altri mondi » (S. pr. bh. 212-213, 317). Vijnana non nasconde che la Tradizione e le Scritture non parlano che di due corpi; ma egli spiega ciò col dire che in esse vengono identificati il linga ed il corpo materiale sottile perchè mutuamente si presuppongono e sono amendue sottili (S. pr. bh. 212). Anzi egli crede di trovare nelle Scritture stesse la conferma delle sue teorie (S. pr. bh. 317-318); ma la sua interpretazione è affatto arbitraria.

Nota 2ª Come appresso si vedrà, sebbene il Sankhya ponga il mondo come eterno, anche ad esso è comune la teoria dei Kalpas o periodi mondani alla fine di ciascuno dei quali il mondo intiero si dissolve per dispiegarsi quindi nuovamente nella varietà infinita delle sue forme al principio d'un altro Kalpa. All'inizio di ciascuno di questi grandi anni mondani i linga individuali risorgono dal seno della Natura che si ridesta in condizioni varie per effetto delle opere antecedenti le quali si sono perpetuate allo stato latente attraverso al lungo sonno della Natura. Vijnana invece introduce nel Sankhya il concetto vedantico del creatore delle cose che sorge dalla natura in principio dell'anno mondano e che forma tutte le cose con la sua onnipotenza. Secondo lui quindi all'origine esiste un solo linga, quello dell'essere divino il quale col processo del tempo si scinde in una molteplicità d'individui in seguito alla necessità che le anime godano il frutto delle opere antecedentemente connesse (S. pr. bh. 209, 211).

Poichè il corpo materiale non è che un ricettacolo inerte che riceve movimento e vita dal linga, questo solo

è la vera sede della nostra personalità empirica. L'attività, che esso possiede e che lo incalza nel suo fatale andare non gli viene dall'Anima, nè da alcunchè altro di esterno, ma è insita in esso medesimo, poichè non è che una specificazione della forza cieca della Natura la quale conduce l'individuo attraverso le esistenze per toglierlo all'illusione innata onde l'esistenza stessa procede (Karika 42; Gaudap. 138, S. Sutra III, 16). Quindi esso non è alcunchè di inattivo, un effetto delle azioni e reazioni esteriori, ma è il principio attivo di tutta la nostra esistenza, il punto onde si dispiegano tutte le varie attività dell'essere nostro. I singoli organi possedono un'energia propria ed un agire proprio: gli stessi organi di senso non sono considerati come alcunchè d'inerte destinato a ricevere passivamente le impressioni esteriori, ma come altrettanti principii attivi i quali proiettano la loro funzione fuori della loro sede come una lampada proietta attorno a sè la sua luce ed entrano così in connessione coi loro oggetti che si trovano nella rispettiva sfera d'azione, accogliendone in sè una specie d'immagine (Anir. 251, S. pr. bh. 318-319: cfr. Markus 30). Inoltre questa stessa energia che ogni singolo organo possiede non è mossa nè dipende da alcun altro principio, o da alcuno degli altri organi, ma procede nel suo svolgersi in virtù d'una iniziativa spontanea e tutta propria; e l'armonia che è nel funzionamento concorde dei varii organi non è se non il risultato d'una specie di coordinazione inconscia di queste attività indipendenti procedente da una necessità predeterminata e fatale (Karika 31).

Gli elementi sottili non entrano nella composizione del linga se non per dare al medesimo una certa stabilità, per servire come di sostegno agli organi che sono veramente la parte attiva ed essenziale del linga. Di questi una parte, i dieci organi di senso e d'azione, esercita l'attività propria in relazione al mondo esteriore, i rimanenti e cioè il manas l'ahamkara e la buddhi godono d'un'attività puramente interiore, centralizzatrice, in quanto ricevono ed elaborano le

impressioni sorgenti dall'agire degli organi per trasmetterle all'Anima.

Questi tre ultimi principii considerati come un tutto prendono il nome di organo interno. Esso è non solamente il centro della vita organica, ma anche della vita psichica; e perciò è dalla Karika paragonato ad un portinaio, laddove i dieci organi sono come le porte (Kar. 35). A differenza di questi ultimi i quali non si riferiscono che agli oggetti attuali e presenti, esso abbraccia anche il futuro ed il passato: perchè esso è la sede della memoria e delle funzioni intellettuali più alte (Kar. 33). Nonostante la sua unità l'attività dei tre organi che lo compongono rimane distinta e può essere simultanea o consecutiva. Il manas elabora per mezzo del lavorio interiore della coscienza le impressioni degli organi; l'ahamkara dà loro l'impronta della personalità; l'intelligenza concepisce in modo determinato, distinto, conclusivo ciò che gli è trasmesso per presentarlo così all'Anima (Kaum. 68). Il fatto psicologico si compie perciò veramente solo nell' intelligenza, nella quale esso assume la sua forma definitiva e diventa per virtù dell'Anima un fatto cosciente (Kaum. 81). Di qui la preminenza che viene attribuita fra gli organi all'intelligenza: in quanto essa è lo strumento immediato dell'Anima, paragonabile ad un primo ministro al quale si riferiscono tutti gli ufficiali subordinati e che solo è col monarca in diretta comunicazione (Kaum. 81).

Esaminata così la struttura dell'aggregato materiale dalla cui unione con l'Anima risulta il nostro io attuale ci rimane a vedere in qual modo l'Anima sia connessa con questo aggregato ed in qual modo dalla detta connessione risulti la nostra esistenza cosciente.

Tutti i fatti della vita cosciente si riducono in estrema analisi, secondo il Sankhya, ad affezioni dell'organo interno. Nel caso della sensazione precede una affezione degli organi esterni; nel caso del pensiero astratto o del volere precede un'affezione del manas (S. pr. bh. 188); ma in ogni modo quest'affezione procedente dallo spontaneo agire dell'uno o

dell'altro delli organi viene quindi trasmessa dal manas all'ahamkara ed alla buddhi per essere poi comunicata all'Anima. Ora ogni affezione dell'organo interno, comunque sia essa prodotta, è fatta consistere in una modificazione dell'organo medesimo che si trasmuta secondo la forma dell'oggetto cui la detta affezione si riferisce. « Dal contatto (dice Vijnana) con gli oggetti per mezzo degli organi esterni (nel caso della sensazione) o dalla considerazione d'un segno caratteristico (nel caso dell'induzione) etc. sorge dapprima nell'organo interno un'affezione che corrisponde alla forma dell'oggetto » (S. pr. bh. 105). Ed altrove: « Sentire equivale ad accogliere in sè piacere o dolore, e sentire piacere o dolore equivale ad accogliere in sè la forma (dell'oggetto piacevole, doloroso etc.) » (S. pr. bh. 15). Ora l'Anima che è immutabile, perennemente libera da ogni diretta azione esterna come potrebbe modificarsi? È evidente che la comprensione spirituale degli oggetti non può da parte dell'Anima importare alcuna recezione reale delle loro forme. È quindi forza ammettere (poichè quanto alla sua partecipazione alle affezioni non cade dubbio), che essa accolga le affezioni piacevoli e dolorose solo come forme sovrappositizie, come impressioni che arrivano fino a lei senza modificarla menomamente, simili alle imagini che gli oggetti producono nello specchio (S. pr. bh. 15, 105-106, 118, 119, 124, 129 etc.) Onde nel sutra VI 28 è detto: « Come nel caso del fiore Hibiscus e del cristallo (non vi è reale colorazione del cristallo da parte del fiore, così nel caso dell'Anima e dell'organo interno) non vi è un vero influsso ma un'illusione ». Cioè come nel caso del riflettersi del fiore Hibiscus in un cristallo questo appare colorato in rosso, sebbene tale non sia, per una fugace ed illusoria apparenza, così l'Anima non è realmente impressionata dalle affezioni dell'organo interno, ma le riceve soltanto come un riflesso e l'attribuire alla medesima un reale influsso da parte delle affezioni è un'illusione (S. pr. bh. 200, 345). E Narayana (citato in Wilson 23) dice: « Gli organi non apprendono da sè stessi gli oggetti, ma sono unicamente gli strumenti per mezzo dei quali quelli

sono avvicinati all'intelligenza; nè l'intelligenza apprende quelli (spiritualmente) essendo, come derivato della Natura, incapace di sentire; ma le inconscie impressioni o modificazioni dell'intelligenza prodotte per mezzo dei sensi sono comunicate all'Anima che, riflettendole mentre esse sono presenti nell'intelligenza, appare per tal riflessione effettivamente affetta dalle medesime ». E Vyasa nel suo commentario agli Yoga sutra (II 17): « Quando il sattva dell'organo interno prova un turbamento allora pare che nell'Anima sorga un turbamento corrispondente; perchè questa riflette le forme di quello ».

L'Anima è da riguardarsi come uno specchio nel quale le affezioni dell'organo interno si riflettono e riflettendosi diventano coscienti. In questo senso la Tradizione dice: « In questo grande specchio (l'Anima) cadono le imagini delle cose: esse si riflettono in lei come gli alberi della riva in uno stagno ». E nel Yogavasishta lo stato dell'Anima pura (cioè non più connessa con l'organo interno) è paragonato ad uno specchio nel quale non cade alcuna immagine dall'esterno (S. pr. bh. 200).

La partecipazione dell'Anima all'esistenza empirica si riduce quindi semplicemente a ciò, che in virtù della connessione con l'aggregato materiale corrispondente essa comunica a questo la luce della spiritualità onde l'attività del medesimo diventa un'attività cosciente. La nostra esistenza può in certo modo essere concepita come il risultato dell'unione d'una volontà inconscia ed attiva (il linga) con un intelletto imperturbato ed immobile (l'Anima) per virtù del quale i moti della prima pervengono alla coscienza di se stessi.

Tutto ciò che vi è in essa di attivo appartiene al linga. Tutt'al più in questo senso si potrebbe dire che l'Anima è il principio attivo della vita spirituale: nello stesso senso cioè in cui si potrebbe dire che l'Anima è la creatrice dell'universo, perchè è solo in grazia della medesima che ha luogo lo svolgimento delle cose. Poichè l'organo interno

agisce in virtù dell'Anima duplicemente: anzitutto in quanto solamente perchè esiste la luce dello spirito la materia è tratta a fruirne, ad organizzarsi sotto forma d'organo interno per esistere coscientemente ed agire; in secondo luogo in quanto tutta l'attività della Natura ha luogo unicamente (come si vedrà oltre) pel fine di liberare l'anima empirica dal dolore. Così è che si può dire che il vedere, il parlare etc. sono opera dell'Anima (S. Sutra II 29, S. pr. bh. 194). L'Anima causa questi atti solo per mezzo della connessione senza agire direttamente essa stessa, come è l'azione della calamita che fa muovere il ferro. Quando si dice che l'Anima compie le funzioni di vedere, parlare etc. si deve intendere che essa è la causa di queste funzioni nel loro complesso; quando si nega che l'Anima senta, veda, oda, parli etc. si deve intendere essere falso che essa compia i singoli atti, che ad essa direttamente appartengano queste funzioni. Per questo Vijnana dice che l'Anima possiede le qualità di agente e di non agente; essa è non agente in virtù della sua immutabilità; essa è agente in virtù della connessione (S. pr. bh. 194-195).

Ciò che vi è di spirituale invece appartiene all'Anima. Il che deve essere inteso non nel senso che l'Anima veramente senta, ma che è per l'Anima sola che le affezioni del linga sono sentite. Ciò che sente è l'affezione stessa, o meglio quell'essere fittizio che sorge dal continuarsi della medesima luce cosciente attraverso alla indefinita serie di fatti che si succedono in un medesimo aggregato. Quindi è che nel sutra I 107 è detto: « Nè l'uno nè l'altro (il piacere ed il dolore) esistono ancora quando si è pervenuti alla conoscenza ». Distrutta la nostra illusoria personalità empirica per mezzo della conoscenza, che cosa può ancora essere sede del piacere e del dolore? Non la Natura che è inconscia; non l'Anima che è inaccessibile ad ogni modificazione.

Questo essere fittizio, questo insieme di fatti successivi insieme collegati dalla unità di coscienza costituisce la nostra

anima empirica. Essa è il nostro io quale ci è presentato dall'osservazione interiore, la personalità finita, mutabile, soggetta al dolore, peritura, che ognuno di noi, fino a che rimane dal punto di vista dell'illusione, ritiene per il proprio Sè in luogo dell'Anima purissima.

Essa è alcunchè di illusorio, perchè in realtà non è il nostro Sè, nè è ciò che a noi appare vale a dire alcunchè di spirituale, di attivo e di mutabile; ma è semplicemente l'insieme dei nostri fatti interiori, un succedersi di fatti coscienti nei quali la parte attiva e mutabile, il fatto materiale appartiene non a noi ma alla Natura, e la parte spirituale, la coscienza è un'irradiazione del Sè immutabile. Nonpertanto in essa risiedono veramente il piacere e il dolore; poichè nè la Natura nè l'Anima sono per sè stesse suscettibili dell'uno o dell'altro. Quindi essa è anche il vero soggetto della schiavitù e della liberazione. La schiavitù consiste nel perpetuarsi accanto all'Anima di questa individualità fittizia e dolorosa: la liberazione nel suo annientamento eterno.

Vijnana si preoccupa anche di esplicarci in qual modo noi acquistiamo la rappresentazione di questo nostro io empirico. È evidente (egli dice) che essa deve, come tutte le altre rappresentazioni, essere l'effetto della riflessione nell'Anima d'un'affezione dell'organo interno; perchè se si assumesse essere la medesima un semplice ripiegarsi della coscienza spirituale su di sè stessa, darebbe in tal caso la stessa cosa fungere da oggetto e da soggetto ad un tempo, il che è assurdo (S. pr. bh. 118). Ecco quindi la necessità di un'altra riflessione, della riflessione dell'Anima nell'organo interno, dalla quale è causata in questo l'affezione corrispondente alla rappresentazione dell'io. L'organo interno, dice Aniruddha (p. 301) è lucido come uno specchio, onde il Sè vi si riflette. Il Sè riflettendosi nell'organo interno vi si riflette con tutte le sue affezioni riflessionali, provocandovi così la rappresentazione di queste. Questa seconda riflessione è un'affezione (non però ancora conscia) dell'organo interno, nella forma di coscienza riflessa delle prime affezioni del-

l'organo interno. Detta riflessione poi dell'Anima nell'organo interno si riflette nuovamente nell'Anima e di qui nasce la coscienza riflessa, l'immagine del nostro io empirico (cfr. Refut. 56, nota).

È in questo modo che noi abbiamo una rappresentazione della nostra personalità empirica. L'Anima si riflette con tutte le sue affezioni riflessionali nell'organo interno; e questa nuova affezione dell'organo interno passa come tutte le altre e per il solito processo nel dominio della coscienza. Così l'ignorante, colui che non sa distinguere l'Anima dalla Natura, comprendendo in un concetto solo l'Anima e l'organo interno in essa riflesso, ne fa una cosa sola (l'anima empirica), cui egli attribuisce la spiritualità (che è proprio solamente dell'Anima) e l'attività (che è proprio solo dell'organo interno). « Così (dice la Karika 20) per effetto della connessione con l'Anima (è conseguente doppia riflessione) il corpo sottile che è materiale appar spirituale e l'Anima che è inattiva appare attiva ».

Nota. La teoria della riflessione è concepita diversamente nel Kaumudi. L'intelligenza, dice Vacaspati, è cosa materiale, non spirituale: quindi anche le sue affezioni sono non spirituali. L'Anima invece è spirito puro. Ora questo si riflette nell'intelligenza e vi proietta una sua imagine; dal che nascono due effetti: 1. che le affezioni inconscie dell'intelligenza diventano spirituali, conscie; 2. che lo spirito stesso viene percepito come senziente etc. La differenza tra le due vedute consiste quindi in questo che Vacaspati ammette una sola riflessione, quella dell'Anima nell'organo interno, per mezzo della quale l'Anima illumina i processi materiali dell'organo interno e nel tempo stesso proietta in questo l'imagine che dà origine al concetto empirico dell'io; Vijnana invece ammette due riflessioni, quella dell'organo interno nell'Anima che è causa della spiritualizzazione del primo, e quella dell'Anima nell'organo interno che è causa della formazione del concetto dell'io empirico (Kaum. 30; cfr. Markus 13-14). Vijnana cerca di confutare questa opinione nel commento al sutra I 87. È però facile vedere che si tratta unicamente d'una differenza verbale la quale non tocca punto all'essenza della cosa. I vocaboli di « connessione, riflessione, etc. » non sono che vocaboli simbolici usati per esprimere che, come per la vicinanza della calamita al ferro si produce in questo il movimento, così sotto l'influsso dell'Anima si svolge nei processi dell'organo interno la spiritualità. Quale sia poi l'imagine simbolica usata a rappresentare sensibilmente questo concetto, ciò è indifferente.

La riflessione delle affezioni dell'organo interno nell'Anima ha luogo durante lo stato di veglia, la quale è caratterizzata da ciò che durante la medesima l'organo interno può essere modificato mediante l'azione dei sensi ed il sogno, durante il quale le modificazioni dell'organo interno sono provocate solo dalle impressioni preesistenti.

Nel sonno profondo invece e nell'estasi (come pure negli altri stati d'incoscienza) la riflessione delle affezioni nell'Anima è sospesa e perciò la vita empirica subisce in certo modo un'interruzione. Quindi il sutra V 116 dice: « Nell'estasi, nel sonno profondo e nella liberazione le anime hanno la natura di Brahma (cioè vivono dell'esistenza assoluta) » (S. pr. bh. 158-159; Garbe 276). Senonchè nell'estasi e nel sonno profondo l'Anima, per quanto nella pienezza della sua natura, è pur sempre connessa con il germe delle rinascite future (le impressioni delle opere e la non distinzione) che, inerendo all'organo interno, nel tempo dell'estasi e del sonno senza sogni non si riflette nell'Anima e quindi non la limita. Ciò è dovuto nell'estasi all'indifferenza suprema che in quel momento raggiunge il suo culmine ed oppone quindi come un ostacolo invincibile all'attività delle affezioni, cioè alla loro riflessione nell'Anima; nel sonno profondo al prevalere del tamas, il quale produce nell'organo interno un oscuramento il quale impedisce che le affezioni si riflettano nell'Anima. Ma in ambo i casi cessate le cause impedienti le affezioni si riflettono nuovamente nell'Anima e l'individuo riprende la sua esistenza ordinaria. Invece nella liberazione la riflessione non è più solo temporaneamente impedita da cause passeggiere, ma è definitivamente soppressa per la definitiva distruzione dell'organo interno; e quindi ogni ritorno all'esistenza finita è reso impossibile (S. Sutra V 119; S. pr. bh. 326-327).

---

## Cap. IV

Lo svolgersi dell'esistenza empirica individuale è considerato dal Sankhya come un processo meccanico, fatale, rinnovantesi incessantemente da tutta l'eternità per effetto d'un principio attivo, l'Ignoranza, che, pur essendo esso medesimo una manifestazione dell'esistenza, è ad un tempo causa del manifestarsi della stessa.

Per « ignoranza » intende il Sankhya quel modo speciale ed innato dell'intelletto individuale che persiste fino all'apparire della conoscenza liberatrice e per cui l'individuo è istintivamente tratto a formarsi una certa intuizione, un certo concetto dell'essere proprio e del mondo dal quale è guidato nei suoi sentimenti, nei suoi desiderii, nelle sue azioni.

Essa si traduce per la maggior parte degli uomini in assenza della riflessione filosofica nella superstizione religiosa; per i pochi i quali sono pervenuti ad un concetto filosofico delle cose si risolve in varie specie d'errori i quali consistono nell'identificazione dell'Anima con la Natura o con l'Intelligenza o con la Personalità o con alcun altro dei principii prodotti (Kaum. 87-88). In ogni caso però l'errore essenziale è sempre il medesimo: e consiste nell'ignorare la distinzione dell'Anima e della Natura, nel sostituire alla concezione vera quella qualsivoglia altra concezione la quale toglie di vedere in tutta la sua chiarezza la distinzione dei

due principii. Perciò il Sankhya chiama l'Ignoranza anche col nome di non distinzione.

Nota. Essa non deve quindi essere intesa nel senso puramente negativo di assenza della conoscenza. « L'ignoranza non è (dice Vyasa nel commento alli Yoga sutra II, 5) una semplice negazione, ma è una intuizione di natura positiva, opposta alla vera conoscenza ». Ed in più luoghi Vijnana definisce l'ignoranza come quel modo di concepire l'Anima e la Natura nel quale la distinzione dell'una e dell'altra rimane ignorata (S. pr. bh. 58-59, 339).

E nemmeno essa è (come nel Vedanta e nel neobuddismo) un principio cosmico, una misteriosa potenza esistente antecedentemente e separatamente dagli esseri empirici (S. Sutra I, 20). Dire che l'ignoranza è la causa efficiente della mia esistenza attuale significa semplicemente che nel tempo passato esistette in qualche parte o sulla terra o in cielo un essere così reale come io sono attualmente, il quale non possedette la conoscenza e perciò avvolto nelle spire della trasmigrazione produsse necessariamente l'esistenza mia presente (Old. [2] 261-262).

Ora l'esistenza non è altro, secondo il Sankhya, che il tradursi in atto della concezione erronea dell'individuo con tutti i suoi effetti. La confusione soggettiva dell'Anima e della Natura da parte dell'individuo ha cioè la potenza di creare fra i due principii quel reale rapporto che è la connessione. Come poi dall'ignoranza procedono i desiderii, le azioni, etc. così dalla connessione procede la creazione specificantesi in corrispondenza alla varietà dei desiderii e delle azioni in un'indefinita varietà di condizioni materiali. L'ignoranza è quindi causa dell'esistenza sotto questo primo punto di vista: che l'esistenza nel suo complesso non è che il realizzarsi del voler essere dell'individuo (in questa espressione comprendendo e l'ignoranza fondamentale e i suoi effetti), ed il fatto primo ed irreducibile di questo voler essere è l'ignoranza.

Ma il desiderio di esistere, l'allettatrice speranza che col miraggio di beni illusorii induce l'anima a voler fruire della vita cosciente non hanno in realtà altro effetto che quello di trascinarla in un mare di dolori senza fine. Il dolore è inseparabile dall'esistenza e l'accompagna in tutte le sue forme. Quindi sorge nell'anima il desiderio di sfuggire al

dolore; e per questo erra di forma in forma finchè non sorge in essa la conoscenza che il dolore è essenziale all'esistenza e che per sopprimere il dolore è necessario sopprimere la coscienza, separare il proprio Sè dalla Natura cui il dolore appartiene. Acciocchè sia soddisfatto questo secondo desiderio che nella sua più comune espressione si traduce nell'universale desiderio di rimuovere il dolore, ma importa in fondo il desiderio di separare l'Anima dalla Natura, è necessario che l'Anima fruisca, l'una dopo l'altra, di tutte le forme di questa, e contempli la Natura in ogni sua parte abbracciando in tutta la sua pienezza la profonda miseria dell'esitenza. Quindi l'ignoranza è causa dell'esistenza anche sotto questo secondo punto di vista: che affinchè sia tolta l'ignoranza (e con essa l'esistenza) è necessario che l'anima passi di forma in forma onde, vedendo nel succedersi delle esistenze che il dolore è inevitabile, essa prenda in orrore l'esistenza e se ne separi (Anir. 119).

Questo esprime in breve la Karika 21: « L'unione dei due, simile a quella d'uno zoppo (simbolo dell'Anima che è spirituale ma inattiva) è d'un cieco (simbolo della Natura che è non spirituale ma attiva), ha luogo affinchè l'anima veda la Natura (ossia fruisca dell'esistenza) e ne venga separata (per via dell'esperienza del dolore). Da essa la creazione ».

Così l'esistenza è ad un tempo un effetto dell'illusione innata che eccita l'individuo a fruirne ed un'esperienza, un doloroso ammaestramento che ha per iscopo di distruggere quell'ignoranza funesta. Nè nel fatto che l'esistenza presuppone l'ignoranza e l'ignoranza alla sua volta presuppone un'antecedente esistenza vede il Sankhya alcun assurdo; in quanto così l'ignoranza come l'esistenza durano da tutta l'eternità causandosi reciprocamente in modo alterno come la pianta ed il seme (Kaum. 67). L'ignoranza precede l'esistenza solo logicamente (e perciò le è attribuito il carattere di causa); in quanto essa è il fatto fondamentale dell'esistenza tolto il quale è tolta anche l'esistenza (S. pr. bh. 57).

Nota. La teoria dell'ignoranza non ha evidentemente per fine di dare

un'esplicazione dell'esistenza in sè stessa, la quale è considerata anche dal Sankhya come un processo doloroso e fatale del quale non è possibile o non è necessario ricercare la ragione ultima. Essa dice semplicemente che vi è da tutta l'eternità accanto alla Natura ed all'Anima un essere fittizio (anzi una molteplicità infinita di esseri fittizi) la cui esistenza si può ricondurre al voler essere causato dall'ignoranza, e che una provvida fatalità conduce per la via dolorosa dell'esistenza alla quiete del nulla per mezzo del non voler essere; ma non dice perchè quell'ignoranza e quel voler essere siano. Questo non può infatti ricondursi a nessuna proprietà essenziale della Natura e dell'Anima, perchè in tal caso la schiavitù sarebbe eterna, nè ad alcun proposito dell'una o dell'altra perchè l'una e l'altra ne sono incapaci (la prima perchè inconscia, l'altra perchè inattiva) e perchè anche ammettendo un tale proposito esso condurrebbe ad assurdi (Cfr. Çankara nel comm. ai Ved. Sutra II, 2, 6). Da rigettarsi è quindi l'opinione che pare adottata da Vacaspati (Kaum. 67, 107; cfr. Çankara ib. II, 2, 10) secondo la quale nell'Anima esisterebbe realmente una facoltà, anzi una tendenza a sentire, ad esistere coscientemente e nella Natura una tendenza ad essere sentita (e quindi a liberare l'Anima); perchè, come Vijnana oppone, non si vede come la conoscenza potrebbe distruggere tali tendenze; ed ove si assummesse l'esistenza essere causata dal temporaneo attuarsi di tali tendenze (e questo attuarsi essere a sua volta condizionato dalla non distinzione), non si vede che cosa questa spiegazione verrebbe ad aggiungere (S. pr. bh. 34). Così anche le frequenti espressioni e della Karika e dei Sutra e dei commentatori nelle quali è apparentemente attribuito alla Natura il proposito di liberare l'anima debbono essere intese come espressioni figurate dell'immutabile e cieca necessità per cui l'esistenza corre fatalmente alla liberazione e non s'arresta fino a che non vi è giunta: se non si vuole del resto cadere in contraddizione con altri passi (p. es. S. Sutra III, 60, etc.) nei quali l'agire della Natura è detto essere affatto inintelligente, meccanico, fatale come il tempo.

L'ignoranza come ogni altro modo dell'intelletto inerisce all'intelletto stesso, ma tutto il linga ne è penetrato; essa accompagna (in colui che ne è vincolato), anima, colora, per così dire, ogni atto dell'esistenza, si imprime come un carattere nelle singole azioni e quindi nelle impressioni materiali che ogni azione lascia come residuo nel linga, in queste impressioni persiste e vive quando l'esistenza sensibile è temporaneamente interrotta e da esse risorge nell'esistenza novella dispiegandosi in nuove illusioni ed in nuovi errori. Quindi l'ignoranza è, come la catena delle esistenze, senza principio e si perpetua ininterrottamente dall'eternità nella

forma di successione alterna di predisposizioni all'ignoranza e di forme specifiche d'ignoranza (S. Sutra VI, 12).

Essa causa direttamente soltanto la connessione dell'Anima con la Natura, ossia quel determinato rapporto tra i due principii il quale si rivela nel fatto della coscienza. Per virtù poi della connessione la Natura è meccanicamente tratta ad evolversi, a produrre dal proprio seno i ventitre principii della creazione e ad organizzarsi in modo che l'anima possa fruirne; quindi per questo riguardo l'ignoranza è anche causa (sebbene indiretta) dell'attività della Natura traducentesi nelle condizioni d'esistenza e nelle affezioni materiali del linga.

Ma, si dirà, poichè la Natura è unica, perchè non si evolve essa in modo identico per tutte le Anime causando a tutte una schiavitù identica? Onde nasce la varietà delle condizioni materiali? Questo ci conduce a trattare della seconda causa dell'esistenza, cioè del merito.

Nota. L'opinione di Aniruddha che identifica l'ignoranza con la connessione è evidentemente errata. A ragione oppone Vijnana la concorde affermazione dei testi che l'ignoranza è causa della connessione ed obbietta il persistere della coscienza (è però della connessione) nel liberato vivente nel quale pure ogni traccia d'ignoranza è scomparsa (S. pr. bh. 32-33, 56-57).

Nota 2ª Nei sutra 13-19 del libro V è confutato l'opinione vedantica la quale fa procedere la schiavitù immediatamente dalla forza dell'Illusione. Si confr. Çankara II, 1, 9-10.

Ogni atto umano lascia, secondo il Sankhya, dietro di sè una traccia, un residuo, un'impressione materiale la quale in fondo non è altro che una lievissima, inapprezzabile modificazione nelle proporzioni dei tre gunas costituenti l'intelletto. Nell'intelletto risiedono quindi un grandissimo numero di queste impressioni o disposizioni; le quali specificandosi in un'indefinita varietà corrispondente all'indefinita varietà delle azioni sono la causa dell'estrema diversità che noi osserviamo nel carattere, nelle tendenze, nell'agire e nel destino degli individui. Esse vi permangono fuori del dominio della coscienza senza dar segno della loro

esistenza; ma quando il loro tempo è giunto (il che accade ordinariamente nelle esistenze successive, ma può aver luogo anche nella medesima esistenza), germinano, si svolgono, fruttificano. Ed il loro frutto è duplice: da una parte si dispiegano nelle condizioni individuali d'esistenza creando così il destino dei singoli individui; dall'altra si riproducono in novelle azioni onde poi nuove disposizioni e così indefinitamente (Markus o. c. 37 e ss.)

Le disposizioni, sebbene per sè innumerevoli, vengono dal Sankhya raggruppate sotto quattro categorie, che sono come i quattro modi fondamentali in cui l'intelletto può per effetto delle azioni modificarsi. Ciascuno di essi poi può ancora svolgersi, secondo che è in prevalenza il sattva od il tamas, in due opposte direzioni; per cui noi abbiamo gli otto modi seguenti dell'intelletto: conoscenza ed ignoranza, impassibilità e passione, virtù e vizio, potenza ed impotenza (Karika 23, 43).

L'intelletto nell'assoluta sua purezza possiede naturalmente la conoscenza, l'impassibilità, la virtù, la potenza soprannaturale. Ma Kapila solo, il gran saggio, venne all'esistenza con questi quattro modi in tutta la loro perfezione. Gli altri uomini nascono con l'intelletto più o meno offuscato dal tamas e perciò in essi le quattro sopradette perfezioni sono non innate ma acquisite (Kaum. 86-87). Questi otto modi appartengono propriamente all'intelletto solo, ma tutto il linga ne è penetrato e dominato; come un abito che quando è posto in contatto con un fiore odoroso s'imbeve tutto del suo profumo (Kaum. 84).

Il primo di questi modi è la conoscenza. L'intelletto penetrato dalla conoscenza perviene alla distinzione e per essa alla liberazione. Quando essa domina l'intelletto anche gli altri modi si subordinano ad essa; la virtù cessa d'essere uno stimolo all'agire pio e si manifesta negli esercizi ascetici (Kaum. 69, Gaud. 83); l'impassibilità si rivela in quella indifferenza interiore suprema che è come il preludio immediato

della liberazione. L'individuo il cui intelletto è giunto alla acquisizione della conoscenza è un perfetto (Kaum. 89).

Ma all'infuori del caso di colui che giunge alla perfezione la conoscenza è solitamente oscurata nell'intelletto dal prevalere del tamas e si volge nel suo contrario che è l'ignoranza. Essa è, come abbiamo veduto, il modo che causa il perpetuarsi dell'esistenza determinando il continuarsi della connessione dell'Anima con la Natura. Gli altri sei modi specificano poi variamente la sua efficienza generica.

L'impassibilità è quel modo dell'intelletto che nasce dalla negazione del desiderio. Essa è di due specie: interiore ed esteriore. La prima è quella che accompagna la conoscenza. La seconda è quella di colui che disprezza gli oggetti sensibili osservando i loro difetti, la inquietudine che cagiona il loro acquisto e la loro conservazione, l'inconvenienza di attaccarvi il proprio cuore, etc. Essa è già un alto grado di perfezione; ma nondimeno se è disgiunta dalla conoscenza l'individuo non riconosce la distinzione dell'Anima e della Natura, scambia la Natura od una delle sue forme per il Sè ed immergendosi in questa contemplazione che lo conduce alla quiete suprema non riesce ad altro che ad effettuare l'annegamento della propria individualità nella Natura. Il suo corpo sottile ed i suoi elementi sono riassorbiti; ma ciò non equivale alla liberazione e non è che il termine d'una serie di migrazioni, poichè l'anima viene nuovamente dotata d'un altro linga che ricomincia il corso delle esistenze (per effetto delle disposizioni posteriori che non sono state annullate) fino a che ottenga la conoscenza (Kaum. 88) S. Sutra III, 54: « Con l'assorbimento nella causa non è ottenuto il fine dell'Anima; perchè di nuovo si ritorna come nel caso d'un uomo che si sommerge (e che ritorna tosto a galla) ». Vijnana commenta: « Come un uomo che si è sommesso ritorna a galla, così (al principio d'un nuovo anno mondano) le anime assorbite nella materia ritornano elevate alla dignità divina; poichè (in tal caso) nè le impressioni lasciate dietro a sè, nè (la forza della

retribuzione delle opere, cioè del merito) sono state distrutte dalla conoscenza. Quindi etc. ». La natura tende ciecamente ad operare la liberazione dell'anima per mezzo della conoscenza; questa non essendo stata effettuata, essa ritorna ad agire e ricomincia il corso interrotto delle migrazioni (S. pr. bh. 233-234).

L'opposto dell'impassibilità è la passione, il desiderio, il cui effetto è di dirigere in questo o quel senso l'attività della Natura mossa dall'ignoranza, conducendo a determinate condizioni d'esistenza (Kar. 45). « Colui che concepisce in cuor suo desiderii, nasce fatalmente qua o là (in quei luoghi e in quelle condizioni che erano state oggetto dei suoi desiderii) » (S. Sara cap. I).

La virtù è quel modo dell'intelletto che è causato dalle opere pie e dai sacrifizi ed ha per effetto di elevare l'individuo alla beatitudine celeste (Kaum. 69). Questa non è però nè assoluta nè eterna e non dura se non fino a tanto che la relativa disposizione ha pienamente prodotto il suo frutto; dopo di che sottentrando l'effetto di nuove disposizioni l'esistenza ricomincia sotto nuove forme.

Il vizio che è la modificazione dell'intelletto procedente dalle male azioni causa il decadimento dell'individuo nella scala delle esistenze e la rinascita sotto forma di animale o di vegetale (Gaud. 143).

La potenza (soprannaturale) è quella modificazione dell'intelletto che è causata dalla contemplazione estatica (S. Sutra III, 29). Essa appartiene del resto naturalmente (come le altre perfezioni, la conoscenza etc.) all'intelletto; se non che nella maggior parte degli uomini è annullata dal sopravvento del rajas o del tamas (S. pr. bh. 186). Per effetto di questo modo l'individuo perviene all'acquisto delle otto facoltà soprannaturali, ossia all'onnipotenza della propria volontà. Per quanto meravigliosi siano gli effetti che la potenza produce, non conviene però dimenticare che in essa non è il fine dell'anima. Anche i suoi effetti, quando essa non è accompagnata dalla conoscenza, sono transitorii come ogni altra cosa al mondo (S. Sutra V, 82-83).

L'impotenza è causa invece del non adempimento delle nostre volontà; e quindi fonte di miseria senza fine.

Nota. Secondo il Sankhya le opere virtuose (in esse comprendendo anche i sacrifizi e le cerimonie religiose) hanno il solo effetto di perpetuare la schiavitù e non hanno nessun rapporto nè diretto nè indiretto con la liberazione. Esso esclude quindi assolutamente che il saggio sia legato all'osservanza dei precetti della morale e della religione, i quali non rappresentano per esso che un punto di vista inferiore e connesso con l'ignoranza, di nessuna efficacia per il fine ultimo dell'uomo. S. Sutra III, 25: « Poichè la liberazione è un effetto della sola conoscenza, la combinazione (della medesima con le opere) e la sostituzione (di queste a quella) sono escluse ». Ib. 26: « Come dalla combinazione d'alcunchè d'illusorio visto in sogno con alcunchè di reale visto nello stato di veglia (non procede nulla), così non può procedere la liberazione da amendue ». Cioè come al compimento d'un lavoro materiale non si possono far concorrere due strumenti dei quali l'uno sia alcunchè d'illusorio e l'altro sia alcunchè di reale, così è assurdo credere che le opere, le quali relativamente all'Anima sono come un'illusione passeggiera basata sulla non distinzione, e la conoscenza, che è l'essenza vera dell'Anima e quindi alcunchè di eterno e di supremamente reale, possano concorrere insieme a produrre la liberazione. Per questo errano coloro i quali credono che l'uomo possa contribuire al prodursi della liberazione con gli esercizi ascetici (Kaum. 92); i quali secondo il nostro sistema hanno l'unico fine di purificare l'intelletto, di impedire che il desiderio e le altre impurità soffochino il germe della conoscenza, ma per sè stessi non hanno nè direttamente nè indirettamente alcun'efficacia positiva.

Egualmente inefficaci sono le opere prima della conoscenza. Sia che esse siano compiute col desiderio di ricompensa, sia che siano compiute senza desiderio, il loro frutto è sempre il medesimo, quello cioè di prolungare l'esistenza, non di condurre alla conoscenza (S. Sutra I, 84-85). Quindi l'opinione di Vijnana e di Aniruddha che le opere suscitino la conoscenza (S. pr. bh. 103, 179, 260-261; Anir. 47-48, 122) è da considerarsi come un'aggiunta arbitraria precedente dal desiderio di conciliare le dottrine del sistema con i precetti della morale religiosa.

Il primo degli effetti in cui si dispiegano le disposizioni è la creazione del linga, vale a dire la produzione di quel complesso di condizioni materiali in cui si rinasce per effetto dell'agire antecedente.

La trasmigrazione consiste appunto nel successivo passaggio del linga da un complesso di condizioni ad un altro. Fino a che rimane un residuo delle disposizioni che hanno

cominciato a recare il loro frutto nell'esistenza presente, questa continua; allorchè esse si sono dispiegate interamente la vita si spegne per rinnovarsi in quelle condizioni che saranno state determinate dalle disposizioni sottentrate a quelle che hanno esaurite il loro frutto. Soggetto delle migrazioni è il linga; l'anima omnipresente non può migrare (S. S. III, 3).

La migrazione può avvenire tanto in una nuova esistenza umana quanto in uno dei mondi superiori od inferiori all'umanità. I mondi superiori sono otto e comprendono gli otto mondi divini a cominciare da quello di Brahma e degli dei altissimi a venire a quello dei Piçacas (demoni), che è il più vicino all'umanità. I mondi inferiori sono cinque e comprendono quelli degli animali domestici, degli animali selvaggi, degli uccelli, dei rettili, delle piante. Nei mondi superiori prevale il sattva; nei mondi inferiori il tamas; e nel mondo umano il rajas (Karika 54, S. Sutra III, 48-50).

In ciascuno di essi il linga si riveste d'un corpo materiale e gode o soffre secondo il suo destino. Quindi anche i vegetali che a noi sembrano inanimati sono in realtà animati; perchè in ognuno d'essi risiede come in noi un linga; e sebbene non posseggano la facoltà di percepire le cose esterne, hanno una certa coscienza interna e sono capaci di piacere e di dolore. « Quando l'anima abbandona un corpo animale questo si corrompe: la pianta, quando l'anima l'abbandona, si dissecca » (S. pr. bh. 328-329; S. Sutra V, 121-122).

Il secondo degli effetti delle disposizioni è l'agire (creazione delle disposizioni). Non però l'agire è proprio di tutti i gradi dell'esistenza; perchè in alcuni di essi, come per esempio nel mondo dei vegetali, il linga non fa che sopportare le conseguenze del suo agire passato (S. Sutra V 123).

L'agire individuale è classificato dal Sankhya, secondo che esso è più o meno vicino alla liberazione, in quattro

categorie che sono l'errore, l'impotenza, la quiete, la perfezione.

L'errore e l'impotenza comprendono l'attività del grandissimo numero di coloro i quali per l'acciecamento in essi prodotto dalle passioni e dallo sfrenato desiderio dei piaceri del senso o dalla superstizione, ovvero per l'impotenza del loro intelletto ad elevarsi alla concezione filosofica della verità suprema sono impediti di pervenire alla conoscenza. La Karika divide l'errore in cinque specie che sono: l'oscurità, l'illusione, la grande illusione, le tenebre, le fitte tenebre. L'oscurità consiste nell'identificare l'Anima con la Natura o con uno dei suoi sette primi prodotti (intelligenza, personalità, i cinque elementi sottili) ed è quindi di otto specie. L'illusione consiste nell'egoismo diretto all'acquisto delle otto facoltà soprannaturali. Gli dei p. es. che hanno ottenuto le otto facoltà suddette sono nell'illusione che esse non siano periture e si lusingano che le stesse siano inerenti al loro Sè e perciò di durata eterna; in conseguenza di che non pervengono alla liberazione (Kaum. 90, Gaud. 149). L'estrema illusione consiste nell'amore smoderato dei cinque oggetti del senso: siccome però questi sono terreni o celesti, così l'estrema illusione è di dieci specie. Le tenebre comprendono tutte quelle condizioni mentali d'agitazione, di impazienza, d'odio che sono causate in noi dalla ricerca affannosa dei dieci piaceri del senso e degli otto modi di potenza sovrannaturale; ed è perciò di diciotto specie. Le fitte tenebre consistono nel folle timore di perdere il godimento dei dieci piaceri del senso o l'esercizio delle otto facoltà sovrannaturali: ed è di diciotto specie. Per gli dei è la paura di perdere il loro grado, per gli uomini il terrore della morte e della sventura.

L'impotenza è divisa in ventotto specie secondochè risulta dall'imperfezione di alcuno degli undici organi (imperfezione del manas o imbecillità: cecità, sordità etc.), ovvero da una delle diciasette affezioni dell'intelletto che sono il contrario delle nove specie di acquiescenza e delle otto specie di perfezione le quali verranno ora enumerate.

La quiete comprende l'attività di coloro che, pur non essendo più impediti dalle passioni, nè dalla superstizione, nè dall'impotenza, non hanno ancora potuto elevarsi alla perfezione e si sono arrestati in una specie di indifferenza apatica, la quale è certo di gran lunga preferibile allo stato di colui che giace nell'errore o nell'impotenza, ma è ancora un'imperfezione perchè la disposizione dell'impassibilità (procedente dalla quiete) conduce alla soppressione temporanea dell'esistenza, non alla liberazione eterna. La quiete è suddivisa in nove specie, delle quali cinque sono esteriori, quattro interiori. Le prime cinque diconsi esteriori od oggettive perchè partono non dall'io, ma dalle cose esteriori ed hanno luogo prima che l'individuo sia pervenuto all'acquisizione della conoscenza. Esse riposano quindi non sull'apprezzamento filosofico che degli oggetti del senso fa l'uomo giunto alla conoscenza, ma come su d'una certa stanchezza, sullo scoraggiamento che gli oggetti del senso producono in chi ne ha tristemente esperimentato la fallacia e la miseria. La prima risulta dalla considerazione del dolore che è inerente all'acquisizione degli oggetti desiderati. La seconda dalla considerazione del dolore risultante dalla affannosa conservazione dei beni sensibili acquistati. La terza dalla considerazione del dolore che risulta dal carattere eminentemente passeggero e transitorio dei beni sensibili il cui acquisto ha costato tanti dolori e tante fatiche. La quarta dalla considerazione del dolore prodotto dalla insaziabilità dei desideri che tanto più crescono quanto più si crede di soddisfarli. L'ultima infine dalla considerazione del dolore che non può non sorgere in noi quando si pensi che non è possibile alcun nostro godimento senza che ne risulti dolore ad altri esseri viventi. — Le quattro specie di quiete soggettiviva od interiore hanno luogo invece quando colui che pur ha già appreso la distinzione dell'Anima e della Natura più non si cura mediante la meditazione di arrivare alla intuizione immediata della distinzione, ma s'acquieta in qualche falsa opinione o speranza. La prima è quando l'uomo si acquieta nella considerazione seguente: « La intuizione

immediata della distinzione è veramente una modificazione della Natura (perchè è un atto dell'intelligenza) e solo la Natura può effettuarla. A che dunque la meditazione ed il resto? Basta che io mi rimanga inerte e passivo aspettando ». La seconda risulta dalla considerazione seguente: « La intuizione della distinzione per quanto consti d'un processo materiale non può procedere dalla Natura sola: a ciò sono indispensabili le pratiche dell'ascetismo ed il rinunciamento al mondo: appigliamoci dunque a questi mezzi ». La terza è dalla riflessione seguente: Anche l'ascetismo non ha la forza di condurre alla salute: ma è necessario attendere che venga il suo tempo. Col processo del tempo la salute verrà: non preoccupiamoci oltre ». L'ultima è dalla considerazione seguente: « Anche col tempo non avviene necessariamente la liberazione, ma solo col favore di qualche buona occasione. Perciò basta attendere la fortuna e non v'è bisogno d'altro » (Kaum. 92 - 93, S. pr. bh. 228 - 229, Anir. 131 - 134).

Nota. Per i nomi mistici delle nove specie d'acquiescenza si confr. il Kaumudi p. 93-94 e Gaudap. in Wilson 155. Sotto le quattro specie di quiete interiore si nascondono molto probabilmente le opinioni di antiche scuole affini al nostro sistema, nelle quali esso ravvisava bensì una certa perfezione, ma una perfezione inferiore ed incompleta. Dal Samannaphala sutta (tr. Grimblot 199) si vede infatti che la dottrina del fatalismo assoluto non era ignota alle scuole contemporanee di Budda.

La perfezione infine comprende l'attività di coloro i quali sono prossimi alla liberazione suprema, ed è di otto specie. Secondo Vacaspati le tre prime specie di perfezione (allontanamento del triplice dolore) si riferiscono a coloro che sono già pervenuti alla liberazione. Le altre cinque invece si riferiscono a coloro che sono già pervenuti bensì all'acquisizione della conoscenza, ma ancor hanno da trasformare tal conoscenza (che è ancora puramente esteriore ed inefficace) nell'intuizione immediata della distinzione. Le cinque attività che costituiscono queste cinque ultime specie di perfezione sono lo studio, l'insegnamento, la meditazione, la conversazione con amici, la purificazione dell'intelletto. Esse rivestono il carattere di causa perchè

conducono alle tre prime. Lo studio è semplicemente l'atto di raccogliere dalla bocca del maestro le parole nelle quali è contenuta la dottrina filosofica. L'insegnamento è la conoscenza del senso delle parole, l'effetto prodotto nell'intelligenza del discente dallo studio. La meditazione è la prova del contenuto dell'insegnamento secondo un metodo logico. La conversazione è la comunicazione con i maestri ed i discepoli che ci conferma nella nostra opinione. La purificazione finalmente consiste nel rimuovere dal nostro intelletto ogni traccia d'errore o di dubbio (Kaum. 95-96). Secondo Gaudapada invece la prima delle otto perfezioni è quella di colui che perviene da sè stesso meditando, indipendentemente da ogni tradizione o insegnamento, alla conoscenza liberatrice. La seconda è quella di colui che vi perviene per avere udito da altri l'esposizione della dottrina. La terza quella di colui che vi perviene per mezzo dello studio dei libri sacri. La quarta, quinta e sesta sono costituite dalla acquisizione della conoscenza occasionata dal triplice dolore. La settima è quella che procede dalla conversazione con amici. L'ultima infine è quella che procede dalla liberalità verso i santi personaggi, i quali vi comunicano in cambio la scienza ch'essi posseggono (Gaudap. 156). Secondo Aniruddha le otto specie di perfezione sono l'applicazione dell'animo alla filosofia, lo studio della filosofia, la meditazione, il conversare con i saggi, la purificazione interiore, l'allontanamento (sebbene non assoluto) del triplice dolore (Anir. 135).

Nota. Poichè non solo le condizioni materiali d'esistenza ma anche gli atti sono necessariamente predeterminati dalle disposizioni, è chiaro che il Sankhya esclude il libero arbitrio. Ciò che agisce infatti è il linga; il quale, come abbiamo veduto, è mosso da un'attività spontanea e cieca, diretta e predeterminata in ogni minima sua parte dalla legge del merito. Come poi con questa concezione deterministica debbano conciliarsi le prescrizioni relative all'acquisizione della conoscenza il nostro sistema non dice; veggasi a questo proposito l'esposizione dei Yoga di P. Markus p. 58-59.

Così dalle azioni procedono le disposizioni, da queste nuove condizioni di esistenza e nuove azioni, da queste

nuove disposizioni; così è da tutta l'eternità e così indefinitamente nell'avvenire. La diversità delle condizioni in cui si specifica la schiavitù per i diversi individui ha quindi la sua ragione nella sua esistenza ab æterno e nel suo ininterrotto perpetuarsi attraverso le esistenze in virtù della legge del merito (S. Sutra III, 62).

Perciò questo può essere definito: quella forza invisibile per effetto della quale la varietà delle condizioni e delle azioni di ciascuna esistenza è invariabilmente predeterminata per mezzo delle disposizioni dalla varietà delle azioni delle esistenze antecedenti. Come è facile vedere esso non è nè una legge morale, nè un ordine morale imposto alle cose da un essere superiore: è una potenza cieca ed inesorabile, una legge naturale dell'esistenza, una forza creatrice inerente ai desiderii ed alle azioni dell'individuo, alla quale l'individuo stesso non può sottrarsi. La sua ferrea necessità cui nessuno sfugge nè in cielo nè in terra si estende tanto quanto si estende l'attività della Natura: esso determina e regge non solamente gli accidenti della vita umana, ma anche i più insignificanti fenomeni naturali (Anir. 185).

A quel modo però che nell'ordine degli effetti la multiforme ed incessante attività della Natura dipende da un fatto primo ed essenziale che è la connessione, così nell'ordine delle cause la forza del merito specificante in un'infinita varietà l'attività unica della Natura è interamente subordinata all'ignoranza. Finchè l'ignoranza persiste, persiste anche l'efficacia del merito e l'esistenza continua; ma quando l'ignoranza si è dissipata, allora le azioni cessano di produrre impressioni attive, le disposizioni cessano di produrre i loro effetti e la catena delle esistenze è rotta per sempre.

Poichè la serie delle esistenze è senza principio ed il numero delle anime che attendono la liberazione è infinito, anche il mondo delle esistenze empiriche deve essere, come la Natura e l'Anima, infinito ed eterno. La sua durata è

però distinta in un infinito numero di creazioni successive, alla fine di ciascuna delle quali l'universo ritorna alla sua causa ed alla varietà delle singole esistenze subentra la vita immobile ed uniforme dell'indistinto primitivo nel cui seno riposano le anime non liberate. Ma al principio del nuovo periodo d'esistenza l'attività sterminata della Natura si ridesta, i prodotti si sviluppano nuovamente dalle loro cause ed una nuova creazione incomincia.

Durante il tempo della gran dissoluzione le disposizioni dei linga persistono allo stato latente ed ineriscono al sattva che è come il germe dal quale al principio della nuova creazione si svolgerà la prima delle produzioni della Natura, l'intelligenza; e da esse risorgono poi al principio del nuovo Kalpa (periodo d'esistenza) i corpi sottili per ricominciare, a quel modo che dalle rispettive impressioni sarà determinato, la serie delle esistenze e delle migrazioni (S. Sutra III, 5-6; Anir. 111-113; S. pr. bh. 186-187).

Nota. La dottrina delle successive creazioni e distruzioni dell'universo, che è comune a tutte le scuole filosofiche dell'India non è che l'elaborazione filosofica d'un'antica tradizione cosmogonica. Cfr. Iacobi n. Gött. Gel. Anz. 1895 p. 210 e la breve trattaz. del Garbe (apparsa durante la stampa del presente lavoro) « Sankhya und Yoga » nel Grundr. d. Indoar. Philologie etc. III, 4, Strassburg 1896, a p. 16, 20. L'analogia che esso presenta con la corrispondente teoria degli stoici è veramente singolare.

---

## Cap. V.

Dopo d'avere nei precedenti capitoli tolto in esame i due principii irreduttibili in cui la realtà si risolve e d'aver ricercato come e perchè si uniscano a produrre l'esistenza empirica, rimane ora che noi trattiamo di quello che è come lo scopo e la conclusione naturale di tutto il sistema, vale a dire della liberazione.

Già si è veduto che la liberazione non è altro per il Sankhya che il termine naturale e necessario dell'esistenza, l'effetto meccanico e fatale del vario agire della Natura. La Natura (esso dice), possiede un'energia ed un'attività propria per cui contiene già in sè in potenza tutte le forme e le esistenze dell'universo. Ma per sè essa è incapace d'agire, perchè è inintelligente e non può avere una volontà propria. Ciò che la spinge ad agire è la connessione creata dall'ignoranza. La connessione con l'anima ridesta in lei l'attività produttrice che giaceva latente e determina il successivo sviluppo dall'indistinto primitivo del complesso dei distinti onde è costituito l'universo. Il moto della Natura, è paragonato dai Sutra al moto del ferro in vicinanza della calamita immobile. L'Anima immobile ed inerte eccita l'agire della Natura come la calamita, nella quale non è nè moto nè volontà, causa il moto del ferro (S. pr. bh. 115).

Quindi la creazione delle cose avviene da parte della Natura in virtù d'una forza propria, ma d'una maniera affatto meccanica, senza intelligenza nè volontà. Questo suo

agire cieco e necessario ha nondimeno l'effetto di condurre per successivi gradi l'anima alla liberazione. S. Sutra III, 59: « Sebbene non intelligente, essa (la Natura) agisce come il latte ». Il seno secerne il latte per un proposito di cui esso è ignaro, il nutrimento del giovane animale ed inconsciamente cessa quando quel proposito si è effettuato. Così la Natura, sebbene irrazionale, si svolge nell'universo effettuando la liberazione dell'anima e quando questa è avvenuta cessa d'agire. Lo stesso paragone è ripetuto nella Kar. 57: « Come l'effluire del latte che è per sè inconsapevole è la causa dello sviluppo del vitello, così l'agire della Natura è la causa della liberazione delle anime ». Essa effettua la liberazione dell'anima disvelandosi tutta innanzi a lei sotto le molteplici sue forme ed operando in lei la distinzione suprema: ma in tutto ciò non agisce nè per una volontà propria, nè per un fine intrinseco. Perciò la Karika la chiama generosa: in quanto non essendo intelligente non può nè aver coscienza, nè gioire dell'opera sua. « L'attività creatrice della Natura per quanto spontanea ha luogo in grazia d'un altro, perchè essa non ne gioisce: come il cammello che trasporta lo zafferano e non è destinato a gioirne » (S. Sutra III, 35; Kaum. 102).

Ed una volta pervenuta l'anima alla liberazione, l'attività sua meccanicamente cessa. Dissipata l'ignoranza dall'intelletto, la distinzione opera la separazione dei due principii: cessata la connessione, cessa per la Natura ogni stimolo ad agire. La Karika ed i Sutra esprimono figuratamente questo concetto con paragoni diversi. « Come gli uomini nelle opere loro non agiscono che allo scopo di soddisfare i loro desideri (e, questi soddisfatti, si arrestano), così la Natura non agisce che per la liberazione dell'anima (e, questa compiuta, desiste dall'agire) » « Kar. 58; Gaud. 169-70; S. Sutra VI, 43). » S. Sutra III, 63: « In seguito alla conoscenza distintiva l'attività creatrice della Natura cessa come il cuoco dopo d'aver cucinato ». Lo stesso paragone nel Kaumudi (p. 100) S. Sutra III, 69: « Come una danzatrice essa (la Natura) sebbene attiva cessa di agire quando ha raggiunto

il suo scopo ». E più ampiamente nella Karika 59: « Come una danzatrice cessa di danzare quando essa si è mostrata agli spettatori (ed ha finito la sua parte), così cessa la Natura di agire quando essa si è rivelata all'anima ». E nella Karika 61: « Niente vi è di più timido al parer mio che la Natura, la quale una volta che si è accorta di essere stata veduta non si espone più allo sguardo dell'anima ». Vacaspati commenta: « Come una donna di buona famiglia ritirata e pudica quando le avvenga di cadere sotto lo sguardo d'un estraneo per esserle inavvertentemente caduto giù il lembo del velo si prende cura di non essere più così sorpresa un'altra volta, così anche la Natura che è di sentir delicato quant'altri mai poichè è stata veduta per la conoscenza distintiva non si lascia più vedere un'altra volta » (Kaum. 103). Nei Sutra si ripiglia lo stesso paragone ma con un'intonazione diversa. S. Sutra III, 70: « Egualmente la Natura più non si avvicina quando il suo fallo è stato riconosciuto, come una donna di buona famiglia ». Quando la Natura si è svelata ad un'anima e quindi sa che l'anima ha scoperto a lei essere dovute tutte le miserie della migrazione, essa non si avvicina più all'anima; come una donna di buona famiglia si vergogna quando pensa essere nota al marito la propria colpa e più non gli s'avvicina (Anir. 150; S. pr. bh. 242).

Nota. Ma si domanderà, se l'attività creatrice della Natura cessa per virtù del sorgere della conoscenza distintiva in un'anima, perchè non ne segue la liberazione di tutte le anime? Perchè la Natura cessa d'agire solo relativamente a quelle anime che hanno ottenuto la conoscenza, non per le altre. Come la rappresentazione d'un serpente sebbene cessi di produrre i suoi effetti in coloro i quali si sono accorti d'aver scambiato una corda per un serpente, pure non cessa di agitare coloro che non ne hanno ancor compresa la vera natura suscitando in essi timore ed altri simili sentimenti, così la Natura quantunque abbia cessato d'agire per quelle anime che sono giunte alla conoscenza non cessa tuttavia d'agire per le altre creando l'intelligenza etc. (S. Sutra III, 66; S. pr. bh. 240). La causa determinante della creazione è in primo luogo, come si è detto, la connessione della Natura con l'Anima sorta per via della non distinzione, in secondo luogo il merito. Ora nel liberato cessata la non distinzione e quindi la connessione, abbruciato dal fuoco della conoscenza il frutto delle opere, non vi è più motivo per cui la natura leghi l'anima per

mezzo dell'intelligenza e degli altri principii. Negli altri invece persiste la non distinzione, persiste il frutto delle opere: quindi la creazione continua perchè ne persistono le cause determinanti (S. S. III, 66-67).

Al Sankhya si oppone in questo punto la teoria del Yoga che riconosce nella creazione e nel cammino dell'anima verso la liberazione l'opera della provvidenza d'un essere divino (içvara). Tale ipotesi (v. Markus o. c. 3-7) è combattuta nei sutra V, 2-9. Gli stessi argomenti ivi addotti sono pur riferiti ed in ordine migliore da Vacaspati nel suo commento alla Karika 59 (Kaum. 100-101) come segue: « (Si obbietterà): Benissimo! È vero che un essere intelligente può agire per sè o per altri; ma questo non vale per la Natura che è un principio non intelligente. Quindi è necessario che vi sia un principio intelligente che guidi la Natura. Le Anime non possono, sebbene tali, guidar la Natura perchè esse non ne conoscono l'essenza. Perciò deve esservi un principio omniveggente che diriga la creazione e questo è Dio. (Ma noi rispondiamo): Si vede che anche l'inconscio opera relativamente ad un fine: come per esempio il latte della vacca che inconsciamente effluisce allo scopo di attivare lo sviluppo del vitello; ed è in questo modo che la Natura sebbene inintelligente agisce in vista della liberazione delle anime. Contrapporrà alcuno che anche l'effluire del latte (appartiene all'ordine dei fatti naturali il cui complesso) è sotto la sovrintendenza di Dio e che quindi è anch'esso compreso in quello che si tratta ora di provare (Cfr. Çankara Ved. Sutra II, 2-3). Ma noi diciamo l'attività è un'intelligenza non può essere diretta che al bene di sè od al bene di altri. Ma nè l'uno nè l'altro possono aver dato occasione alla creazione dell'universo: perciò noi dobbiamo negare che la creazione abbia per suo antecedente l'attività d'un'intelligenza. Un creatore che ha già tutto quanto può desiderare non può avere alcun interesse personale nella creazione: quindi questa non procede dall'egoismo. Nemmeno può l'impulso alla creazione procedere

dalla bontà. Perchè dal momento che prima della creazione non poteva esservi infelicità, non essendovi per le anime nè mondo, nè sensi, nè corpi esterni, da che poteva la divina bontà desiderare di liberar le anime? E se voi dite che il demiurgo pose rimedio alle sofferenze delle anime dopo la creazione, questa ipotesi vi intrica in un circolo vizioso, facendosi procedere la creazione dalla bontà divina e questa dalla creazione. Di più un demiurgo mosso da bontà non creerebbe gli esseri senzienti in condizioni ineguali ma in uno stato di piena ed eguale felicità. Ma, dirà alcuno, l'ineguaglianza delle condizioni procede dalla ineguaglianza delle opere antecedenti. Ed allora, rispondiamo noi, non è più necessario ammettere la dipendenza della creazione da un'intelligenza suprema, potendosi pienamente spiegare l'efficienza cieca e fatale delle opere, nonostante l'assenza di intelligenza, anche senza la sovrintendenza del demiurgo, e potendosi egualmente spiegare la cessazione del dolore dalla cessazione di quell'efficienza e de' suoi effetti, cioè dei sensi, dei corpi e dei loro oggetti ».

Argomenti contro l'esistenza d'un essere divino ricorrono anche altrove. Nei sutra 10-12 del libro V (che fanno seguito alle argomentazioni sovraesposte) si nega che l'esistenza di Dio possa essere provata con alcun mezzo di prova. Della percezione sensibile non può essere caso. Nemmeno può parlarsi di ragionamento perchè manca la connessione. L'affermazione d'una connessione invariabile (tra i due membri dell'inferenza) ci basa sempre sulla percezione. Ora nel caso nostro tale percezione non esiste: quindi donde l'apprensione della connessione invariabile che è la base necessaria dell'inferenza? Di più l'oggetto in questione è unico: quindi anche l'inferenza induttiva è resa impossibile (Anir. 183). Resta la testimonianza. Ma anche le Scritture confermano il mondo essere un prodotto della natura. Quei passi poi che parlano d'uno spirito creatore del mondo sono da intendersi non come riferentisi ad uno spirito eterno ed increato, ma (secondo Vijnana) al demiurgo che sorge in principio della creazione dal seno stesso della Natura; op-

pure come riferentisi figuratamente alla stessa Natura. Del resto le Scritture, le quali altrove dichiarano espressamente che lo spirito, il quale è puro conoscere, è immutabile, sarebbero in contraddizione con sè stesse (S. pr. bh. 270). Ed ancora: Sutra I, 92: « L'esistenza di Dio non è provata ». Sutra I, 93: « Dio non può essere provato perchè non può essere nè schiavo, nè liberato ». Se Dio fosse, come le anime, schiavo dell'illusione, non sarebbe più Dio; se fosse liberato non creerebbe l'universo, non essendo più possibili in lui nè percezione, nè desiderio, nè attività. Ora all'infuori di queste due classi d'esseri spirituali non se ne danno altre (S. Sutra I, 94). Tutti quei luoghi delle Scritture nei quali si parla di Dio non sono che glorificazioni dell'anima liberata o di colui che è pervenuto con la devozione al possesso della potenza soprannaturale (S. Sutra I, 95; S. pr. bh. 114).

In che la liberazione consiste risulta abbastanza chiaramente da ciò che si è detto intorno all'Anima ed ai suoi rapporti con l'io empirico. Noi abbiamo infatti veduto che l'Anima in sè non è soggetta al dolore, che ciò che soffre e migra è il linga reso cosciente dall'illuminazione interiore, e che ciò che noi volgarmente diciamo anima non è se non una fittizia personalità generata dall'ignoranza.

Da questo possiamo anzitutto dedurre che per l'Anima in sè non v'è realmente nè schiavitù, nè liberazione; e che ciò che col linguaggio dell' illusione noi diciamo anima schiava non è se non l'anima empirica, essere fittizio che scompare all'atto della liberazione, e che ciò che noi diciamo anima liberata non è se non l'Anima per sè esistente la quale non è mai in realtà nè schiava, nè liberata, ma permane in eterno omnipresente, impassibile, inattiva. « Essa (l'Anima) è eternamente libera » dice il sutra I, 162. E nella Karika 62 è detto: « Nessun'Anima in realtà è schiava, è liberata o trasmigra: la sola Natura che è in rapporto con le diverse Anime migra, è schiava, è liberata ». E nel sutra I, 58: « Questo (cioè l'attribuzione della schiavitù e della

liberazione all'Anima) non è che un'espressione senza realtà, giacchè queste risiedono nell'organo interno ». « L'Anima è per sua natura libera (dice Gaudapada) ed omnipresente e quindi come potrebbe essa migrare? Perciò le frasi: l'Anima è legata, migra, è liberata hanno origine dall'ignoranza della natura vera della migrazione etc. ». Espressioni di questo genere si trovano anche nelle Scritture: ma ciò non prova altro se non che le Scritture si sono servite in tali casi dell'inesatta espressione comune. « Come lo Spazio che è incluso in un vaso (secondo l'opinione comune si muove) quando il vaso è trasportato da un luogo all'altro, laddove (in realtà solo) il vaso è portato e non lo spazio, così è dell'Anima che è paragonabile allo spazio infinito » (Brahmab. Up. 13 in S. pr. bh. 361). La schiavitù, le migrazioni, la liberazione vengono attribuite metaforicamente all'Anima come le vittorie e le sconfitte, le quali pure appartengono ai soggetti, vengono attribuite ai loro capi. L'Anima partecipa in certo modo alla schiavitù ed alla liberazione, perchè, sebbene relativamente ad essa queste non esistano, tuttavia senza essa non esisterebbero nemmeno nell'io empirico; ed è per questo che la schiavitù e la liberazione le vengono attribuite: ma in realtà è il linga che è schiavo, che migra, che è liberato. (S. pr. bh. 65-66, 243-244; Kaum. 103-104).

Questo non significa però che la liberazione sia alcunchè di puramente illusorio. Come la schiavitù pur non inerendo all'Anima è alcunchè di assolutamente reale, così la liberazione, pur non affettando in nessun modo l'Anima, è anche dal punto di vista assoluto alcunchè di reale (S. Sutra VI, 21). « Essa non è che il dileguarsi dell'impedimento » dice il sutra VI, 20. Il dileguarsi d'un'oscura nube che ci tolga i raggi del sole nulla aggiunge allo splendore del medesimo che rimane, prima come dopo, inalterato. Ma nondimeno esso è, anche relativamente al sole, un fatto reale; il quale per noi siamo sulla terra importa il reale ritorno della luce

e del calore solare. Così relativamente all'Anima il dileguarsi delle concrezioni materiali che costituiscono il substrato della nostra personalità nulla le aggiunge, nulla le toglie, perchè essa tale permane dopo la liberazione quale era prima: ma per l'individuo empirico non è perciò meno un fatto reale in virtù del quale cessa la dolorosa serie delle esistenze empiriche e comincia la sola esistenza vera, supremamente reale, l'esistenza assoluta.

Infine, poichè la schiavitù consiste essenzialmente nella connessione, in quanto la coscienza del dolore è perchè l'Anima è connessa con l'organo interno e per mezzo di questo con la Natura, è ovvio che la cessazione del dolore ossia la liberazione deve consistere nella separazione dei due principii. S. Sutra I, 11: « L'Anima che è per sua essenza un essere intelligente, eternamente puro e libero non è schiava del dolore (o più precisamente: non determina il sorgere dell'io empirico, sede del dolore) se non quando è connessa con la Natura ». Cessata la connessione, cessa il dolore. Onde la tradizione dice: « Come una casa che è attaccata ad un'altra casa che arde può essere salvata separandola da questa, così l'Anima può essere salvata dal fuoco (del dolore) separandola dalla materia che è la sede dell'imperfezione ». E nel sutra III, 65: « Per l'isolamento dei due (la Natura e l'Anima) o dell'uno dei due (cioè l'Anima, perchè realmente lo scopo della creazione non è l'isolamento dalla Natura, ma quello dell'Anima) vi è la liberazione ».

La liberazione si può quindi definire: la cessazione della nostra personalità empirica. E questa cessazione risulta dalla distruzione del rapporto che esiste fra la Natura, ossia fra i costituenti materiali ed inconsci della nostra personalità e l'Anima; e dalla identificazione del nostro vero essere con l'Anima, con lo spirito immutabile e perfetto onde la nostra vita spirituale origina.

Nota. La liberazione non consiste quindi nè nel manifestarsi della beatitudine (come i Mimansakas vogliono); nè nella distruzione

di speciali qualità dell'Anima (intelligenza, desiderio etc. come i Vaiçeshikas ed i Naiyayikas sostengono); nè in una speciale migrazione di ciò che è immobile (cioè nel dipartirsi dell'Anima dal corpo, come vogliono i Jainas); nè nella distruzione degli influssi delle forme esteriori (come insegna l'antico buddismo); nè nella distruzione d'ogni cosa (eccetto che del Sè, come sostiene la scuola dei Yogacaras); nè nel nulla (come vuole la scuola buddistica dei Madhyamikas); nè nel conseguimento di certe posizioni (ossia dei beni materiali, come è opinione dei materialisti); nè nella riunione delle parti al tutto (a Brahma, come i Vedantini pensano); nè nell'acquisto della potenza soprannaturale; nè per ultimo (come i volgari credono) nel conseguimento della dignità divina (S. Sutra V, 74-83).

Ora dal momento che, come si è stabilito nel capitolo precedente, causa diretta della connessione (e per essa di tutto il resto) è la nostra illusione innata che il Sankhya designa col nome di non distinzione, non v'è altro mezzo di sopprimere l'esistenza dolorosa che quello di sopprimere quest'illusione. E come sopprimere quest'illusione? Con la conoscenza distintiva. Come per chi scambia un pezzo di madreperla per argento o commette altro simile errore non vi è altro mezzo di togliere tale illusione che quello dell'immediata distinzione tra i due oggetti, così nel caso della non distinzione della Natura e dell'Anima l'unica luce che possa dissipare le tenebre di tale illusione è quella della conoscenza distintiva (S. pr. bh. 60-61). Onde Patanjali dice (Yoga sutra II, 26): « L'ininterrotta intuizione della distinzione è il mezzo che conduce alla liberazione ».

Ma questa distruzione dell'Anima dalla Natura, si noti bene, non è (come d'altronde può già desumersi da quanto si è detto precedentemente) la semplice acquisizione d'un giudizio teorico non esistente antecedentemente; essa è qualche cosa di più, è la distruzione d'alcunchè di positivo, è l'annientamento di un modo dell'intelletto, di quel modo che abbiamo veduto essere la radice di tutta la nostra vita empirica.

Quindi distinguere l'Anima dalla Natura non vuol dire solo riconoscere la differenza che intercede fra l'una e

l'altra, ma significa distinguere profondamente il proprio Sè puro, spirituale, immutabile di tutto ciò che non è lui e che per l'illusione soggettiva noi concepivamo come nostro, vale a dire dal corpo, dai sensi, dall'organo interno, significa riconoscere profondamente la serenità imperturbata del nostro vero io e respingere da noi come cose non nostre il desiderio, la passione, il piacere, il dolore, l'attività, che appartengono alla materia sola; significa in una parola comprendere le cose nella loro verità ed attuare in sè la distinzione che esiste nella realtà delle cose (S. Sutra I, 87). Ciò è espresso nel seguente passo della Tradizione: « Se si abbandona la tela sulla quale è dipinto il quadro, si lascia con essa il quadro; così è nel caso della separazione dalla materia; che cosa possono ancora essere l'amore (l'odio, il desiderio etc.) per coloro che intuiscono la distinzione suprema? ».

L'acquisizione della conoscenza liberatrice comprende perciò due parti, l'una delle quali si potrebbe dire la teoria della distinzione dei due principii, l'altra la pratica, l'attuazione interiore della distinzione.

La teoria non basta a produrre la liberazione. La schiavitù non è tolta per il semplice atto d'udire le altissime verita del Sankhya. L'enunciazione di queste produce in colui che semplicemente le ode la soppressione della rappresentazione: « l'Anima è schiava, etc. » ma non già l'immediata intuizione dello spirito (S. pr. bh. 67 - 68). La liberazione non ha luogo se non quando lo spirito si separa definitivamente dalla materia; ossia quando il fuoco della verità ha distrutto quella cieca illusione che sospinge il nostro io a voler esistere. E questa cieca tendenza non può essere soppressa se non con la meditazione, il raccoglimento, le pratiche costanti, l'indifferenza, etc. (S. Sutra VI, 29). Ossia in una parola: per conoscenza liberatrice non si deve intendere il mero apprendimento della verità, ma bensì l'intuizione diretta di essa, la quale intuizione è prodotta

dalla meditazione. L'apprendimento materiale della verità e la meditazione sono come i due fattori della conoscenza distintiva. Senza la conoscenza della verità la mente del saggio si perderebbe in una falsa quiete: senza la meditazione il seme della verità non germoglia perchè è soffocato dalle passioni (S. Sutra IV, 29; VI, 30). S. Sara cap. XI, 5-6: « Allorchè nel cuore infiniti crescono i semi del desiderio — ivi come in una foresta non cresce la messe della conoscenza e del merito; ma nel cuore ove il seme del desiderio è stato arso dal fuoco della conoscenza della miseria (dell'esistenza) e che, come un buon campo, è stato solcato dall'aratro (degli insegnamenti) del maestro e del codice (della dottrina) ivi essa prosperamente cresce ». (*Kāmabījānyantāni samprarohanti yaddhṛidi — tatrā 'tavinibhe jnānapuṇyasasyam na vardhate — doṣadṛiṣṭyagnisandagdhe kāmabīje tu cetasi — guruçastrahalaiḥ kriṣṭe sukṣetre tadvivardhate).* E nel Kaumudi (p. 25): « Poichè dalle Scritture, dalla Tradizione etc. si è imparato a distinguere la Natura e l'Anima ed a stabilirne con filosofici argomenti l'essenza distinta, si ottiene la vera conoscenza in seguito al merito che procede dalla meditazione, quando questa è stata effettuata per lungo tempo, fermamente, senza interruzioni e con attenzione ».

L'apprendimento materiale della verità segna il primo passo nella perfezione: esso è il principio della conoscenza. Non si deve però rigorosamente considerare lo studio e la meditazione come due periodi susseguenti, di cui il primo preceda sempre necessariamente la seconda: perchè la liberazione può sopravvenire a colui che già antecedentemente era pervenuto all'indifferenza suprema anche solo dopo aver udito una volta le verità essenziali (Anir. 160). La verità può essere appresa da un maestro, da un amico, da qualunque uomo che vi sia già pervenuto; e, si noti, ad essa può accedere qualunque persona senza distinzione di sesso, di razza, di casta (Gaudap. 1). « Non vi è restrizione

circa i maestri per quanto riguarda questa conoscenza: essa può venir insegnata da chiunque è uscito dall'errore ed il frutto della medesima può essere ottenuto da chiunque ne sia degno » (Anir. 161). Le parole del maestro debbono quindi per il discepolo essere oggetto di studio e di riflessione (S. Sutra IV, 17); senza i quali la conoscenza della verità non potrebbe radicarsi nell'animo nostro (S. pr. bh. 259). Si ponga mente nondimeno a non esaurire la propria attività col voler spaziare per tutto il campo dello scibile fermandosi ad ogni punto anche di meschina importanza: si percorrano pure più dottrine, si odano più maestri, ma si curi solamente sempre ciò che è essenziale (S. Sutra IV, 3). Fermandosi alle minuzie le reciproche contraddizioni impedirebbero di concentrare la propria attenzione su ciò che veramente importa. « Si abbia la mente solo alla conoscenza essenziale (dice il Markandeya Purana) che conduce al proprio fine perchè la molteplicità degli argomenti considerati impedisce la concentrazione. Colui che avido erra or su questo or su quello dicendo: questo dev'essere saputo, questo dev'essere saputo, costui non arriverà mai a conoscere ciò che veramente deve essere conosciuto anche dopo migliaia di Kalpas ». Si confronti un analogo precetto buddistico: « Non occupatevi, o discepoli, dei pensieri dei quali il mondo si occupa: il mondo è eterno, il mondo non è eterno, il mondo è infinito, il mondo non è infinito. Che il vostro pensiero sia sempre rivolto alle grandi verità essenziali: Questo è dolore! Questo è la causa del dolore! Questo è l'allontanamento del dolore! Questo conduce all'allontanamento del dolore! » (Old. [2] 273-274).

La meditazione ha per oggetto di trasformare la conoscenza semplice della distinzione nella intuizione immediata della medesima (S. pr. bh. 221). Essa è, dice il sutra VI, 25, « l'organo interno senza oggetti ». « Nello stato ordinario, dice il Gough (Phil. of. Up. 110-111), la mente è offuscata da desideri, da avversioni, da passioni relative alle cose esterne,

e come uno specchio irrugginito o come un'acqua increspata essa è incapace di ricevere in sè l'immagine pura dello Spirito sempre presente. È necessario comprimere i sensi, schiacciare il desiderio, acciocchè l'impurità e la torbidezza dell'intelletto scompaiano e questo diventi come una superficie lucida ed uniforme capace di riflettere lo Spirito ». E nel S. T. Pradipa è detto: « La prima liberazione si acquista mediante la conoscenza (in s. s. ossia l'acquisizione materiale della verità); la seconda mediante la distruzione delle passioni; la terza (che è quella dopo la morte) mediante la distruzione di tutto ». La riflessione delle dolorose affezioni dell'organo interno nell'Anima impedisce l'intuizione immediata della differenza tra l'Anima e la Natura che si ottiene mediante la riflessione dell'Anima nell'organo interno scevro di affezioni: quindi è necessario togliere questo impedimento col sopprimere le affezioni; e questa soppressione si ottiene per mezzo della concentrazione più profonda, per mezzo della meditazione (S. Sutra III, 30-31; S. pr. bh. 222, 344-346). « Per mezzo della concentrazione cosciente, dice Vijnana, cioè per mezzo della compressione di tutte le affezioni salvo quella che è in rapporto con l'oggetto della meditazione (con l'Anima), sorge il più alto grado della meditazione che è come la base della liberazione finale ».

La soppressione delle affezioni dell'organo interno si ottiene col rinunciare assolutamente a tutte le cose del mondo, ossia con l'impassibilità e l'indifferenza assoluta di fronte agli oggetti sensibili e con lo sforzo di concentrare per quanto è possibile il nostro pensiero sullo Spirito (S. pr. bh. 346-347). A questo scopo è utile fissare la propria mente tanto sulla caducità e sulle altre dolorose imperfezioni degli oggetti sensibili, quanto sulla insaziabilità dei nostri desiderii (S. Sutra IV, 27-28). Anche gli asceti dotati del potere sovrannaturale non possono estinguere appieno i loro desiderii: che dire degli altri? « Il desiderio,

dice Saubhari nel Vishnu Purana, non conosce limiti fino alla morte. Questo ho io oggi conosciuto. Colui che tutto si dà a soddisfare i propri desiderii, colui veramente non raggiungerà mai il fine supremo ». Ed il re Yayati dopo mille anni di piaceri d'ogni sorta, stanco, non senza ragione esclama nel Mahabharata (tr. fr. I, 334): « Il desiderio non si sazia col soddisfacimento: esso anzi aumenta, come il fuoco sacro pel burro liquefatto che vi si spande. La terra riempita di pietre preziose, l'oro, i greggi, le donne tutto ciò non è abbastanza per uno solo! Che questo pensiero conduca dunque all'assenza di ogni desiderio! ». « Veggendo nelle cose vere tanta parte di falso (dice il Sankhya Sara cap. IX) e cosi nelle cose piacevoli tanto disgusto e nelle cose liete tanta parte di miseria, il saggio diviene indifferente. Anche il cielo di Brahma è un inferno pieno dell'impurità della morte: anche colui che è superiore agli altri è per i tre guna soggetto al dolore. Anche i celesti atterriti dalla trasmigrazione anelano alla liberazione: di qui in breve si vede che tutti i mondi sono soggetti al dolore ». (*Satyesvasattām pracurām tathā ramyesvaramyatam — sukhesu pracuram duhkham paçyan dhīro virajyate — brahmaloko 'pi narako vināçāmedhyapūritah — yuktaçca svādhikairanyaistraigunyādapi duhkhayuk — tatratyairapi suktyartham yatyate janmabhīrubhih — ato jneyah samāsena lokah sarvo 'pi duhkhayuk*).

Quindi ogni minimo desiderio, ogni minima speranza deve essere respinta. La speranza, dice il Mahabharata, è il più grande dei mali, l'assenza di ogni speranza il più grande dei beni. L'uomo profondamente saggio è colui che vive noncurante di ciò che non si riferisce alla perfezione spirituale; egli è nel tempo stesso il più beato (S. Sutra VI, 11). Anche un solo pensiero, il più innocente, che non sia diretto alle cose essenziali, può impedire l'avvento della liberazione (S. Sutra IV, 8); perchè « se la mente abbandona anche solo per un istante il suo stato di purezza e di quiete, allora il senso è risospinto (verso il mondo esterno) dal residuo delle impressioni sensibili » (S. Sara IX, 70:

*svarūpam nirmalam çāntam manastyajati cet ksanam — tadaiva driçyasamskāraçesat sanksubhyatīndriyam*).

A questo fine pertanto il saggio deve cercare la solitudine e fuggire la compagnia di altri od anche solo d'un altro, perchè distrae la mente ed impedisce la concentrazione (S. Sutra IV, 9-10). Solo è da ammettersi la comunicazione con perfetti (S. pr. bh. 262). Quanto al luogo (dice il sutra IV, 31) non vi è alcuna regola. La perfezione dell'intelletto non sorge dal dimorare nelle selve, sui monti o nelle spelonche: questi sono unicamente mezzi esteriori diretti a procurare la quiete interna. « A che la foresta (è detto nel Mahabharata) quando i sensi sono domi? Ed a che la foresta quando i medesimi non sono domi? Qualunque sia il luogo che si abita dopo aver domato i sensi, esso è una foresta ed un eremitaggio ». Anche riguardo alla posizione del corpo basta che essa sia immobile e conveniente (S. Sutra III, 34; VI, 24). Ad ottenere il raccoglimento giovano molte pratiche artificiali, come il fissare la propria attenzione su d'un punto, per es. sull'ombelico (Anir. 126), il regolare il respiro il modo da renderlo lento ed uniforme (S. Sutra III, 33), etc.

Così immersa nella più profonda contemplazione, non più legata da verun attaccamento al mondo sensibile, l'anima del saggio si isolerà sempre più completamente da ogni cosa per affisarsi unicamente nella luce interiore dello Spirito finchè l'intelletto nella sua concentrazione profonda non veda più null'altro nè dentro di sè nè fuori di sè, l'oscurità interiore si dissipi e sorga l'intuizione luminosa, immediata, diretta dello Spirito: « Così sorge dalla conoscenza dei principii la conoscenza assoluta: Io non sono (cioè la personalità finita che io credevo a me appartenere non è il vero essere mio); niente è mio (io non sono connesso con nessuna cosa); questo non è l'Anima (gli oggetti e le affezioni dolorose appartengono alla Natura, non all'Anima) » (Karika 64).

Allorchè questa conoscenza dello Spirito è stata portata al punto culminante della sua perfezione, l'intelletto compie l'ultimo atto e l'individuo passa allo stato di liberato vivente (Kaum. 108).

L'anima dopo d'aver contemplato immobile e tranquilla come uno spettatore la Natura che, avendo raggiunto il suo fine, ha cessato di produrre ed ha rigettato da sè le sette forme (ignoranza, impassibilità, desiderio, virtù, etc.) se ne volge con disprezzo. In tutto il suo agire, in tutte le sue forme la Natura non aveva avuto che un fine solo: la liberazione dell'anima: compiuto ora il suo ufficio, che cosa potrebbe ancor nascere dalla sua unione con l'Anima? La Natura cessa d'agire pensando: Io sono stata veduta; l'Anima cessa di riguardare pensando: Io l'ho veduta (Karika 66).

Ma allora, si dirà, perchè la vita continua? Perchè la morte non segue immediatamente la liberazione? « Sebbene per il conseguimento della conoscenza perfetta il merito (e l'ignoranza) cessino di causare il corpo del liberato, questo continua a sussistere in virtù dell'impulso prima ricevuto, come è nel caso del girar della ruota » (Kar. 67). Come anche quando il vasaio ha interrotto l'opera sua, la ruota continua ancora a girare per qualche tempo da sè stessa in seguito all'impulso ricevuto, così la vita corporea del liberato si continua ancora dopo la conoscenza in virtù dell'impulso delle opere antecedenti, le quali hanno cominciato a portare il loro frutto (S. Sutra III, 82; S. pr. bh. 248).

In seguito al sorgere della conoscenza la forza del merito è distrutta: le disposizioni accumulate che da tempo attendevano di portare il loro frutto cessano di causare perchè la loro forza germinativa è stata arsa dal fuoco della conoscenza. « Quando il terreno dell'organo interno è inaffiato dall'acqua dei cinque viparyaya (le cinque specie d'errore di cui nel cap. precedente) allora i germi delle opere germogliano; ma su di un terreno infecondo nel quale tutta l'acqua dei viparyayas è stata assorbita dalla

vampa della conoscenza come potrebbero ancora germogliare? » (Kaum. 109). Solo persiste l'effetto di quelle opere che già hanno cominciato a fruttificare ed il cui effetto si traduce appunto nella continuazione delle condizioni corporali sotto cui il liberato continua ad esistere. La conoscenza, dice il Sankhya Sara, distrugge il frutto delle azioni eccetto quelle essenzialmente connesse con lo stato corporeo del liberato. « Le opere (è detto nella Rational Refutation) sono di tre specie; accumulate, correnti, frutescenti. Le prime sono quelle commesse nelle esistenze antecedenti, che non hanno ancora prodotto il loro frutto: e per l'acquisizione della retta conoscenza queste sono arse, ossia rese inefficaci. Le seconde sono quelle che si commettono nell'esistenza attuale: esse non hanno più alcun effetto per colui che è giunto alla conoscenza. Le ultime sono quelle commesse nelle esistenze antecedenti che hanno dato origine al corpo attualmente posseduto ed hanno determinato la durata del medesimo ed ogni cosa che s'appartenga all'esistenza presente..... Solo queste opere frutescenti non possono essere rese inefficaci dalla conoscenza: ed è per esaurire il frutto delle medesime che il perfetto (il quale però, essendo giunto all'impassibilità perfetta, non è più capace nè di piacere nè di dolore e non vede nel perpetuarsi della propria esistenza altro che il succedersi di affezioni materiali indifferenti,) rimane ancora nella vita corporea esperimentando gioie e dolori » (p. 30-31).

Vacaspati pare opini essere ancora necessario, affinchè le opere frutescenti continuino il loro frutto, un residuo d'ignoranza. Egli supporrebbe cioè che in questa vita non sia possibile la perfezione assoluta: secondo lui vi è pur sempre un minimo residuo d'ignoranza che perpetua l'esistenza: allorchè anche quest'ultimo resto d'ignoranza scompare, cessa contemporaneamente l'esistenza. Ma a ragione Vijnana (S. pr. bh. 249-250) riprende tale opinione. L'ignoranza non ha altro effetto che quello di far sì che le opere *comincino* a produrre i loro effetti, essa non dà loro che la forza produttiva: ma non è punto necessaria perchè

l'individuo continuí a godere il frutto di quelle opere il cui effetto ha cominciato a dispiegarsi. D'altronde se si volesse ammettere nel liberato vivente un residuo d'ignoranza, questo continuerebbe a mantenere l'efficacia delle opere accumulate e quindi non vi sarebbe vera liberazione. Ora che la liberazione nella vita attuale esista si prova dalle Scritture nelle quali si parla di liberati viventi; si prova in secondo luogo dall'insegnamento tradizionale della verità. Perchè se coloro che trasmettono la conoscenza assoluta, non fossero già essi stessi pervenuti alla conoscenza assoluta, perfetta (senza alcun residuo di errore o d'ignoranza), i loro discepoli riceverebbero la verità offuscata in questo od in quel punto in corrispondenza al residuo d'ignoranza che è nel maestro; i discepoli alla lor volta offuscherebbero sempre più per via del residuo d'ignoranza loro proprio la dottrina ricevuta, e si avrebbe così non una trasmissione fedele della verità, ma una tradizione simile ad una fila di ciechi (S. Sutra III, 79-81).

Il saggio pervenuto alla liberazione continua così a vivere nel corpo materiale, ma libero da ogni ulteriore incorporazione, non più soggetto nè al merito nè al demerito, nè alla gioia nè al dolore (Anir. 264). Egli è veramente al di là del bene e del male: egli non appartiene più a nessuna casta, a nessuna setta, a nessun ordine; non ha più doveri, non riconosce più nè codici religiosi, nè formule, nè opere meritorie (S. Sara 169-170); egli è un essere a parte distinto da tutti gli esseri viventi (S. Sutra V, 26).

Quando poi anche gli ultimi residui del frutto delle opere hanno esaurito la loro efficacia allora esso perviene alla liberazione assoluta (Kar. 68, Kaum. 108-109). In che cosa essa consiste? Noi l'abbiamo veduto: nel ritorno alla quiete eterna dell'incoscienza, nell'annientamento totale ed eterno della individualità empirica. La sua personalità finita e dolorosa si dissolve; la sua coscienza si spegne per sempre. La Natura rimane immobile e cessa di riflettere in sè la luce

dello Spirito. L'Anima continua imperturbata la sua esistenza impersonale e rimane sola; rimane come un vento calmo, come uno specchio che ha cessato di riflettere le forme esteriori e conserva inalterato il suo splendore (S. Sara 171; S. pr. bh. 200).

---

## RIASSUNTO SINTETICO

I principii sostanziali d'ogni realtà sono due: la Natura, le Anime. La Natura può definirsi: il contenuto della coscienza empirica nello stato di indistinzione assoluta. Essa è un principio inconscio nel cui seno si agitano confusamente le sensazioni piacevoli, dolorose, indifferenti onde è costituita l'esistenza; reale, supremamente indistinto, universale, eterno, attivo.

Le Anime sono in numero infinito e tutte fra loro uguali. La loro esistenza eterna, impersonale, inattiva, perennemente uguale a sè stessa, inaccessibile ad ogni perturbazione e ad ogni alterazione si rivela nel fatto della coscienza, la quale non è se non una specie di luminosità spirituale che in determinate condizioni l'Anima suscita nel seno della Natura.

Questa unione della Natura con le singole Anime nel fatto della coscienza non avverrebbe mai se non intervenisse un impulso esteriore, straniero all'essenza dell'uno e dell'altro principio. Quest'impulso è dato da un infinito numero di volontà individuali d'esistere incausate ed ab æterno esistenti, le quali da tutta l'eternità causano per un'inesplicabile fatalità in modo affatto meccanico l'unione della Natura con le Anime. Così si produce dall'eternità nel seno della Natura un infinito numero di centri di coscienza; in corrispondenza a ciascuno dei quali essa evolvendosi svolge dal proprio seno un organismo psicologico composto del-

l'intelligenza e della personalità, il quale crea a sè stesso da una parte gli organi di senso, dall'altra gli elementi sensibili, indi con questi compone a sè stesso un corpo materiale per mezzo del quale fruisce delle sensazioni che provoca il contatto dei sensi con i relativi oggetti.

Queste volontà individuali d'esistere non sono però alcunchè di sostanzialmente distinto dagli esseri che ne sono la manifestazione e che sono costituiti dai prodotti della Natura. Esse non sono altro anzi che l'espressione astratta degli innumerevoli atti concreti di volontà degli esseri stessi; i quali continuamente mossi da un impulso interiore loro proprio, non essenziale alla Natura che li costituisce (il quale impulso è in sè alcunchè di meccanico e di inconscio), desiderano, agiscono, in una parola vogliono esistere e con questo causano per quella misteriosa forza, insuperabile all'individuo stesso, chè è inerente alla volontà, il continuarsi dell'esistenza voluta. Questo continuarsi dell'esistenza avviene per mezzo delle disposizioni o impressioni materiali prodotte nell'intelletto dall'agire individuale, che sono come altrettanti germi, i quali quando giunge il tempo voluto si sviluppano e fruttificano causando nuove esistenze. Insieme alle nuove esistenze poi rinascono dalle disposizioni e con la stessa meccanica necessità nuovi impulsi, nuovi desiderii, nuove azioni; da queste nuove esistenze e con esse altri impulsi, desiderii, azioni; così indefinitamente e nel passato e nell'avvenire.

Il fatto essenziale e fondamentale di tutto questo complesso di atti, desiderii, impulsi che noi comprendiamo con la generica denominazione di volontà d'esistere, è, come risulta anche dalla più superficiale osservazione dell'attività individuale, l'ignoranza, l'erronea concezione che i singoli individui hanno dell'esistenza. Questo fatto si riproduce come ogni altro per le disposizioni: ma le disposizioni dell'ignoranza non hanno come le altre per effetto di condurre a questa od a quella esistenza, bensì causano semplicemente l'unione della Natura e dell'Anima, per la quale unione la Natura procede meccanicamente alla creazione. Esse causano quindi l'esi-

stenza intiera nel suo complesso, ma in modo affatto generico, rendendo così possibile lo svolgersi delle altre disposizioni in cui si specializza l'attività individuale mossa dall'ignoranza, le quali specificano l'evolversi meccanico della Natura in una varietà indefinita di produzioni traducentesi in una corrispondente varietà delle condizioni d'esistenza e dell'agire individuale. Questa varietà delle condizioni d'esistenza e dell'agire è un effetto della varietà delle disposizioni causanti: questa un effetto della varietà dell'agire anteriore: così si perpetua da ogni tempo con una ferrea necessità la varietà delle esistenze, perchè la catena delle disposizioni e dei loro effetti è, come si è veduto, senza principio.

A questo modo per l'effetto combinato dell'ignoranza e delle altre disposizioni l'individuo attraversa l'una dopo l'altra innumerevoli esistenze passando per tutti i mondi, per tutte le condizioni, per tutti gli stadii dell'esistenza, dall'essere divino al vegetale. In tutti però lo attende una sorte unica: soffrire. Invano egli tenta, acciecato dall'errore o dall'impotenza del suo intelletto, di porre rimedio al dolore con i godimenti sensibili o con le vane opere religiose: invano egli rinuncia al godimento rinserrandosi in una specie d'apatia indifferente verso le cose del senso. Nessuno di questi mezzi sopprime il dolore, perchè il dolore è inseparabile dall'esistenza. Così sorge a poco a poco in lui l'amara esperienza che esistere è soffrire e l'intelletto suo liberato dal cieco e doloroso desiderio dell'esistenza diventa degno di accogliere in sè la sublime saggezza che il divino Kapila impietosito dalle miserie umane rivelò agli uomini. Per mezzo di essa egli giunge alfine a comprendere la vera natura dell'esistenza e vede che il dolore appartiene alla Natura e può essere soppresso separando la Natura dall'Anima; per mezzo di essa egli apprende a negare profondamente la propria personalità fittizia, a ricondurre mediante la più profonda concentrazione quel raggio di spiritualità perduto nella materia che è la propria coscienza finita, alla sua fonte infinita, all'Anima.

Allorchè l'individuo è pervenuto a questo alto grado

di perfezione le disposizioni del suo intelletto sono distrutte: all'ignoranza sottentra la conoscenza liberatrice. Egli continua ad esistere perchè l'effetto delle disposizioni che hanno prodotto la sua esistenza presente continua a svolgersi, come per legge d'inerzia, fino a che il frutto ne sia esaurito: ma questo compiuto, l'esistenza sua cessa definitivamente. La Natura, pur continuando ad essere attiva per gli altri individui, cessa per lui d'agire e si separa dall'Anima: la sua volontà e la sua coscienza sono annullate per sempre: la sua individualità entra nella quiete del nulla.

---